

Trierer
Theologische Zeitschrift
1975

PASTOR BONUS

84. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1975 P 480

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg und Prof. Dr. H. Schützeichel
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1975

I. Aufsätze

BACKES, Ignaz: Tod und Auferstehung Christi in der Christologie und Soteriologie des 13. Jahrhunderts	65— 72
BERG, Ludwig: Thomas von Aquin — der heilige Denker	317—337
DOMMERSHAUSEN, Werner: Der Wein im Urteil und Bild des Alten Testaments	253—260
FRIES, Heinrich: Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie	351—363
GANOCZY, Alexandre: Jesus der Christus für alle Zeiten	338—350
HAMMERS, Alwin J.: Die Bedeutung der Theologie in der Klinischen Seelsorgeausbildung. Erfahrungen und Schlußfolgerungen	200—215
HAMMERS, Alwin J.: Zurück zur Theologie? Nachbetrachtungen zu einem pastoralpsychologischen Kongreß in Rüschlikon/Schweiz	364—371
HAMMERS, Alwin J. — BECHER, Werner: Klinische Seelsorgeausbildung in katholischen Priesterseminaren. Konzept und Aufbau der Kurse	28— 43
HAMMERS Alwin J. — BECHER, Werner: Erfahrungen mit der Klinischen Seelsorgeausbildung in katholischen Priesterseminaren	85—104
HENRIX, Hans Hermann: Was berechtigt, in Xanten von einer Martyrer-memoria zu sprechen? Sinnhaftigkeit des Martyrerkultes an dieser Stätte	216—235
KREMER, Klaus: Wer ist das eigentlich — der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin (I)	73— 84
KREMER, Klaus: Wer ist das eigentlich — der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin (II)	129—143
REIFENBERG, Hermann: Liturgiereform am Ende?	297—311
ROCK, Martin: Futurologie und christliche Sozialethik	105—125
RUPPERT, Lothar: Jahwe und die Götter. Zur religionskritischen Funktion des Jahweglaubens	1— 13
SAUSER, Ekkart: Das Gottesbild — eine Geschichte der Spannung von Vergegenwärtigung und Erinnerung	164—173
SCHIEB, Otto: Das Problem von Toleranz und Intoleranz im Lichte der neuzeitlichen Religionsgespräche in Ostdeutschland und Osteuropa	271—286
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Credo, quia absurdum est?	156—163
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Der Glaube als Selbstvollzug des Menschen	261—270
SPLETT, Jörg: Zum Phänomen der Scham. Eine philosophisch-anthropologische Betrachtung	144—155

STACHEL, Günter: Das Verhältnis von Theorie und Praxis im Theologiestudium	287—296
STEILEN, Josef: „Paradox“ als theologischer Grundbegriff bei Sören Kierkegaard	193—199
WEISS, Bardo: Zum Diakonat der Frau	14— 27

II. Kleinere Beiträge

BARTZ, Wilhelm: Marginalien zu dem Dokument des Sekretariates für die Einheit der Christen „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“	372—376
BISSELS, Paul: Die frühchristliche Lehre vom Gottesreich auf Erden	44— 47
SCHMITZ, Heribert: Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit. Bericht zum Stand der gesetzgeberischen Arbeiten	174—180
SCHMITZ, Heribert: Der Bischof und die konsiliare Diakonie	236—239

III. Neue theologische Literatur

ALBERTI MAGNI OPERA OMNIA. Tomus XXV, Pars 1 De natura boni (Backes)	55— 56
ALBERTI MAGNI OPERA OMNIA. Tomus XVII, Pars 1 (Backes)	315—316
ALTNER, Günter: Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage (Rock)	51
ANNESER, Sebastian: Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen. Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwanzig Jahre (Schützeichel)	186
ARNOLD, Wilhelm: Was sagt die Psychologie dazu? Ehe — Kind — Ehetrennung (Rock)	51
AUGUSTINUS, Aurelius: Der Lehrer. De Magistro (Sausser)	314
AUGUSTINUS, Aurelius: Die Sorge für die Toten (Sausser)	377—378
AUGUSTINUS, Aurelius: Auf der Suche nach dem Glück — Gedanken aus seinem Werk (Sausser)	377
VAN BAVEL, T. J.: Christ in dieser Welt — Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit (Sausser)	247
BERDESINSKI, Dieter: Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie (Rock)	52
BIBLE MORALISEE: Faksimile-Ausgabe des Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (Sausser)	62— 63

BIBLISCHE RANDBEMERKUNGEN. Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag (Broer)	60— 61
BOWERS, Margaretta K. u. a.: Wie können wir Sterbenden beistehen? (Weber)	380
CODEx MILLENARIUS: Vollständige Faksimileausgabe des Codex Cremifanensis CIM. 1 des Benediktinerstifts Kremsmünster (Sausser)	63—64
CONZELMANN, Hans: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament (Hilz)	59— 60
COUTO, Filipe José: Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes (Schützeichel)	187
DAIGLER, Hans-Wolfgang: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche (Rock)	52
DAS ÄLTERE GEBETBUCH MAXIMILIANS I.: Vollständige Faksimileausgabe des Codex Vindobonensis 1907 der Österreichischen Nationalbibliothek (Sausser)	64
DASSMANN, Ernst: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Sausser) . . .	126—127
DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Ravenna — Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, Bd. II, Kommentar, 1. Teil (Sausser)	248
DIE FÜNF GROSSEN WELTRELIGIONEN. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum, hrsg. von Emma Brunner-Traut (Schützeichel)	186
ELSÄSSER, Antonellus: Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen (Weber) .	250
ERLÖSUNG UND EMANZIPATION. Hrsg. von L. Scheffczyk (Weier)	187—188
EUCHARISTISCHE GASTFREUNDSCHAFT. Kirche zwischen Planen und Hoffen. Hrsg. von der evangelischen Michaelsbruderschaft (Schützeichel)	188—189
FELICETTI-LIEBENFELS, Walter: Geschichte der russischen Ikonenmalerei (Sausser)	181—182
FENEBERG, W.: Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums (Broer)	240—241
FINSTERHÖLZL, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum (Schützeichel)	378—379
FOX, Helmut: Ökumene — Hoffnung oder Illusion? Eine katholische Bilanz (Schützeichel)	189
FROHNES, Heinzgünter — KNORR, Uwe W.: Die Alte Kirche (Sausser) . . .	127—128
GEIGER, Ruthild: Die Lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums (Schenke)	57
GESSEL, Wilhelm: Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione“ von Origenes (Sausser)	312—313
GUGGENBERGER, Alois: Eine Real-Utopie: Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin (Berg)	52— 53
GUTIERREZ, Gustavo: Theologie der Befreiung (Rock)	53

HÄRING, Hermann: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild der Bultmannschule (Schützeichel)	190—191
HAINZ, Josef: Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (Hilz)	57
HANDBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE, Bd. II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (Sausser)	244—245
HARNISCH, Wolfgang: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1 Thess 4, 13—5, 11 (Hilz)	58— 59
HEROLD, Gerhart: Zorn und Gerechtigkeit Gottes. Eine Untersuchung zu Röm 1, 16—18 (Schmahl)	243
HUBER, Ernst Rudolf — HUBER, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band I. Staat und Kirche des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution (Aymans)	48— 49
HÜTTENBÜGEL, Johannes (Hrsg.): Gott Mensch Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit (Schützeichel)	184
HUGHES, John: Der priesterliche Dienst VI. Zur Frage der anglikanischen Weihen (Schützeichel)	379
KIRSCHBAUM, Engelbert: Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom (Sausser)	246—247
KOCH, Klaus: Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese (Dommershausen)	240
KOLPING, Adolf: Fundamentaltheologie Band II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes (Schützeichel)	189—190
KONSTANTINOW, Dimitry: Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Krieg — Entfaltung und Rückschläge (Sausser)	181
KÜNG, Hans (Hrsg.): Fehlbar? Eine Bilanz (Schützeichel)	248—249
KÜPPERS, Leonhard (Hrsg.): Die Gottesmutter — Marienbild im Rheinland und in Nordrhein-Westfalen (Sausser)	182—183
KURZSCHENKEL, Winfried: Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben (Dommershausen)	250—251
LADRIERE, Jean: Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens (Schützeichel)	191—192
LAUB, Franz: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike (Hilz)	58— 59
LAUER, Werner: Schuld — das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik (Weber)	49— 50

LEHMANN, Karl: Gegenwart des Glaubens (Schützeichel)	249—250
Le Ministère et les Ministères selon de nouveau testament. Dossier exégétique et réflexion théologique (Schützeichel)	244
LOTZ, Johannes B.: Kurze Anleitung zum Meditieren (Zander)	50
DE LUBAC, Henri: Quellen kirchlicher Einheit (Schützeichel)	183
MAAS, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch- philosophischer und christlicher Gotteslehre (Sausser)	128
MAGNE, Jean: Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations (Schnitzler)	313
MAGNE, Jean: Sacrifice et sacerdoce. Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens, de ce communisme pratique à un capitalisme charitable, de l'aide pauvres aux dons à Dieu, des sacrifices matériels à l'offrende de la Passion (Schnitzler)	313—314
MAYER, Cornelius Petrus: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinus, II. Teil: die antimanichäische Epoche (Sausser)	245—246
Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Bd. 10 (Hrsg. Rudolf Haubst) (Weier)	56— 57
MOLINSKI, W. — WANKE, H.: Mischehe. Fakten, Fragen, Folgerungen (Rock)	53— 54
MOLTMANN, Jürgen: Die Sprache der Befreiung. Predigten und Besinnungen (Schützeichel)	248
MÜHLEN, Heribert: Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma — Geist — Befreiung (Schützeichel)	316
MÜLLER, Paul-Gerhard: Christos Archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation (Schenke)	57— 58
MUSSNER, Franz: Der Galaterbrief (Schmahl)	241—242
Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg. Hrsg. von Joachim Gnilka (Broer)	60— 61
Ortskirche — Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner. Hrsg. von H. Fleckenstein u.a. (Krämer)	61— 62
PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie (Rock)	54— 55
DE PATER, Wim A.: Theologische Sprachlogik (Schützeichel)	191—192
PESCH, Rudolf — ZWERGEL, Herbert A.: Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung (Schmahl)	312
RÄISÄNEN, Heikki: Die Parabeltheorie im Markusevangelium (Schenke)	59
RAHNER, Karl: Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (Schützeichel)	249

SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis (Schützeichel)	316
SCHEFFCZYK, Leo: Gott-loser Gottesglaube. Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung (Schützeichel)	315
SCHLETTE, Heinz-Robert: Einführung in das Studium der Religionen (Schützeichel)	186
SCHMITZ, Philipp: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozial-ethik. Beiträge zur praktischen Theologie (Rock)	55
SCHMÖLE, Klaus: Läuterung nach dem Tode und Pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien (Sausser)	183—184
SOGGIN, J. Alberto: Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino (Dommershausen)	240
Speculum Humanae Salvationis — Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstifts Kremsmünster (Sausser)	184—185
SPORKEN, Paul: Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik (Weber)	380
TORSY, Jakob (Hrsg.): Der große Namenstagskalender. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen (Schützeichel)	379
WARKOTSCH, Albert: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien (Sausser)	185—186
WEISSMAHR, Béla: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (Schützeichel)	192
WILCKENS, Ulrich: Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Schmahl)	242—243
WILCKENS, Ulrich: Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien (Schmahl)	243—244
WUNDERLI, Jürg: Euthanasie oder über die Würde des Sterbens (Weber)	50

19. FEB. 1975

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Lothar Ruppert, Bochum

Jahwe und die Götter — Zur religionskritischen
Funktion des Jahweglaubens

Bardo Weiss, Mainz

Zum Diakonat der Frau

Alwin J. Hammers, Trier — Werner Becker,
Frankfurt

Klinische Seelsorgeausbildung in katholischen
Priesterseminaren

Paul Bissels, Trier

Die frühchristliche Lehre vom Gottesreich auf
Erden

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Moralthologie —
Sozialethik

Heft 1

Januar/Februar 1975

84. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Lothar Ruppert, 463 Bochum-Wiemelhausen, Biermannsweg 22

Prof. Dr. Bardo Weiss, 65 Mainz, Augustinerstraße 34

Dr. Alwin J. Hammers, 55 Trier, Weberbach 17

Dr. Paul Bissels, 55 Trier, Christian-Eberle-Straße 6

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernscheidung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Jahwe und die Götter

Zur religionskritischen Funktion des Jahweglaubens*

I.

Der evangelische Theologe Friedrich Baumgärtel¹ hat das Alte Testament einmal „Zeugnis ... aus einer für uns fremden Religion“ genannt. Kann ausgerechnet dieses Buch, dessen Religion durch den neutestamentlichen Christenglauben abgetan zu sein scheint, einen Beitrag zur theologischen Kritik des durch eben das Evangelium überwunden geglaubten Phänomens „Religion“ beisteuern? So berufen sich denn auch diejenigen Theologen², die dem Christentum den Charakter einer Religion absprechen, auf das Neue Testament. Freilich scheint die alttestamentliche Religion mit dem Vollzug neutestamentlich-christlichen Glaubens auf den ersten Blick wenig gemein zu haben. So empfehlen sich die 5 Bücher Mose und die älteren erzählenden Schriften schon durch ihre Betonung des Gesetzes nicht gerade als alttestamentliche Absicherung für den gesetzfreien Christenglauben des Neuen Testaments. Die vielen alttestamentlichen Opfer scheinen auf den ersten Blick überdies nicht allzu sehr von den Opfern antiker Religionen verschieden zu sein, die wenigstens nach Meinung einer bedeutenden Richtung der Religionswissenschaft weitgehend von der Absicht eigener Heilssicherung getragen und von dem Prinzip des „Do, ut des“ bestimmt waren³. Selbst die Propheten, deren Verwurzelung im Kult und in den Sakraltraditionen Israels die heutige Exegese immer mehr erkannt hat, lassen sich trotz all ihrer Kultkritik schwerlich als Kämpfer für eine Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ verstehen (vgl. Joh 4, 23)⁴. Sogar die reifste Frucht

* Am 14. 11. 1973 im Rahmen des Kontaktstudiums der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum gehaltener Vortrag in leicht überarbeiteter Fassung.

¹ Das hermeneutische Problem des Alten Testaments, in: C. WESTERMANN (Hrsg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (TB 11) München 1968, 114—139, 125.

² Es handelt sich vor allem um Theologen im Gefolge der dialektischen Theologie Karl Barths, die das Christentum in ausschließlichem Gegensatz zu den Religionen versteht (vgl. C. H. RATSCHOW, Art. Religion IV B. Theologisch, in: RGG³ V [1961] 976—984, 981 f.).

³ Selbstredend ist die vor allem von G. VAN DER LEEUW (vgl.: *Ders.*, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie: Archiv für Religionswissenschaft 20 [1920/21] 241—253) vertretene Herleitung des Opfers nur eine von mehreren religionsgeschichtlichen Theorien (vgl. A. SCHIMMEL, Art. Opfer I. Religionsgeschichtlich, in: RGG³ IV [1960] 1637—1641).

⁴ Vgl. J. SCHREINER, Prophetische Kritik an Israels Institutionen, in: *Ders.*, Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970, 15—29, bes. 17—25.

israelitischen Betens, der Psalter, ist ohne einen kultischen „Sitz im Leben“ oder doch einen kultischen Hintergrund undenkbar⁵. Die akultische ältere Weisheit Israels atmet allzu säkularen Geist, als daß man in ihr eine Vorstufe neutestamentlicher Glaubenshaltung sehen könnte. Allenfalls wäre es denkbar, daß ein paulinisch orientierter Theologe in der jegliche Gerechtigkeit vor Gott in Frage stellenden Ijobdichtung ein frühes, wenn auch nur kurzes sporadisches Aufleuchten des neutestamentlichen Offenbarungslichtes erblicken könnte.

II.

Auf Grund dieser — zugegebenermaßen recht oberflächlichen — Betrachtung des Alten Testaments müßte man auf die Frage nach einer möglichen religionskritischen Funktion des Jahweglaubens Fehlanzeige anmelden. Dennoch lohnt es sich, dieser Frage einmal genauer nachzugehen. Warum? Wenn man bedenkt, daß Israels Jahweglaube im Lande Kanaan selbst und außerhalb dieses Landes — etwa im babylonischen Exil — mit Religionen verschiedenster Art konfrontiert wurde, wäre es im höchsten Grad verwunderlich, im Alten Testament keinerlei Spuren einer kritischen Auseinandersetzung israelitischen Glaubens mit eben diesen Fremdreigionen zu entdecken. Finden sich aber solche Auseinandersetzungen, dann ist weiter zu fragen, inwieweit sie Kritik des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens am Phänomen der Religion als solchem sichtbar werden lassen.

III.

Es bedarf tatsächlich nur eines flüchtigen Blickes in das Alte Testament, um zu erkennen, wie sehr sich der Jahweglaube mit den Religionen Kanaans und der benachbarten Völker auseinandergesetzt hat, so sehr, daß alle anderen Religionen und Kulte Kanaans untergingen und einzig die Religion Israels überlebte. Diese Auseinandersetzung fand vor allem auf dem Boden Kanaans statt, und zwar vornehmlich in der Epoche zwischen der Reichsspaltung (926 v. Chr.) und dem Untergang des Nordreichs Israel (722 v. Chr.). Es waren prophetische Kreise, die im Namen des Jahweglaubens den Kampf mit den kanaanitischen Religionen und Kulturen aufnahmen, vor allem mit dem Kult des Vegetationsgottes Baal⁶. Dieser Kult sollte die Fruchtbarkeit des Landes sichern, das Israel als das schöne und weite Land, das von Milch und Honig fließt, verheißen

⁵ Zu dem zuerst von H. GUNKEL und S. MOWINCKEL herausgestellten kultischen Bezug der Psalmen vgl. etwa die alttestamentlichen Einleitungswerke von O. EISSFELDT, Tübingen ³1964, 136—166; (E. SELLIN—)G. FOHRER, Heidelberg ¹⁰1965, 282—293; O. KAISER, Gütersloh 1969, 256—262.

⁶ Zu Baal allgemein vgl. J. C. DE MOOR — M. J. MULDER, Art. *ba'al*, in: ThWAT (hrsg. v. J. G. BOTTERWECK und H. RINGGREN) I, Stuttgart u. a. 1973, 706—727; zur Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Baal, ebd. 721 f.

worden war (vgl. Ex 3, 8 u. ö.). Von Ahija von Schilo bis Hosea währte diese unerbittliche Konfrontation der im Nordreich tätigen Propheten, deren Nachhall noch in der Verkündigung des jungen Jeremia im Reststaat Juda deutlich zu vernehmen ist (vgl. Jer 2 f.). Ja, dieser Kampf gegen die Baalreligion wurde nicht nur mit geistigen Waffen ausgetragen, er konnte sogar bis aufs Messer entbrennen. Wer wird nicht von Schauer gepackt, wenn er das Geschehen am Bach Kischon bedenkt, als der Prophet Elia nach dem positiv ausgefallenen Gottesgericht auf dem Karmel 450 Baalpropheten niedermachen ließ (1 Kg 18, 40; vgl. V. 19 f.)! Ein solches Geschehen ist im gesamten Alten Orient, wo sich die Kulte nicht nur gegenseitig tolerierten, sondern sogar assimilierten, völlig ungewöhnlich. Lediglich die kurzlebige Atonreligion des berühmten ägyptischen Ketzerkönigs Echnaton (Amenophis IV.) im 14. vorchristlichen Jahrhundert könnte als entfernte Parallele herangezogen werden⁷. Aber Echnatons Religion konnte sich gegenüber der traditionellen Religion Ägyptens eben nicht durchsetzen, sie verschwand alsbald so gut wie spurlos von der Bildfläche, während Israels Religion den Polytheismus Kanaans und des ganzen Alten Orients überlebte. Und ohne diesen Jahweglauben Israels wäre auch der christliche wie der mohammedanische Glaube undenkbar. Dies alles legt den Schluß nahe, daß der Jahwismus gegen allen eingangs erwähnten Anschein keineswegs in den Rahmen der altorientalischen und antiken Religionen paßte, vielmehr sich deutlich genug von ihnen absetzte und daher als eine einzigartige Religion zu gelten hat.

IV.

Damit ist zwar die Unverträglichkeit der Jahwereligion mit den anderen, mit ihr in Kontakt gekommenen Religionen global aufgezeigt, solange jedoch noch nicht der Jahweglaube selbst, sein Wesen, als Urgrund dieser Auseinandersetzung nachgewiesen ist, muß jener Rückschluß noch sehr hypothetisch und daher fragwürdig bleiben. Man könnte den besagten Gegensatz der Religionen auf dem Boden Kanaans ja auch soziologisch erklären: Die jungen, unverbrauchten halbnomadischen Stämme des in Kanaan eingewanderten beziehungsweise eingesickerten Israel hätten eben notwendig mit der dekadenten, einheimischen Bourgeoisie in Konflikt geraten und über sie den Sieg davontragen müssen. Doch dieses Argument fällt rasch dahin; denn erst dreihundert Jahre nach der Einwanderung der sicher jahwistischen Moseschar und hundert Jahre nach der Staatsgründung in Israel, nach einer lange friedlichen und teilweise sogar von außerordentlicher Toleranz gegenüber kanaanitischen Wesen gezeichneten Phase unter David und vor allem Salomo, erst dann setzte die kämpferische Auseinandersetzung ein, um noch weitere 50 bis 60 Jahre bis zu ihrem ersten

⁷ Zu Herkunft und Charakter der Religion Echnatons vgl. E. HORNING, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1971, 240–246.

Höhepunkt unter Elia (1 Kön 18)⁸ zu brauchen. Das ehemals halbnomadische Israel war längst ein friedliches Ackerbürgervolk geworden. Zwar konzentrierte sich die kanaanitische Bevölkerung vornehmlich in den Städten, doch war die vom Jahwismus so sehr bekämpfte Baalreligion gerade ein bäuerlicher (Vegetations-)Kult, so daß zumindest der grundlegendste religiöse Konflikt — zwischen Jahwe und Baal — soziologisch nicht zu erklären ist. Die letzte Ursache für die Auseinandersetzung scheint also doch im Wesen des Jahweglaubens beziehungsweise der Jahwereligion zu liegen.

Von drei Ansätzen aus soll nun die Frage nach der möglichen religionskritischen Funktion des Jahweglaubens ventiliert werden. Der erste Ansatzpunkt besteht in der Prüfung von Jahwes Absolutheitsanspruch, wie er vornehmlich in den Bundesschlußtexten sichtbar wird, der zweite in einem Gang durch die verschiedenen geschichtlichen Phasen der Begegnung israelitischen Glaubens mit den Religionen seiner Umwelt. Zum Dritten soll nach der Eigenart speziell israelitischer Gottesverehrung, israelitischen Kultes gefragt werden. Erst dann wird sich zeigen, ob, und wenn ja, inwieweit dem alttestamentlichen Jahweglauben eine religionskritische Funktion zukommt.

V.

Der Absolutheitsanspruch Jahwes wird unüberhörbar in einem Gotteswort artikuliert, das wohl jedem von uns noch gut aus dem Religionsunterricht im Gedächtnis haften geblieben ist. Es handelt sich um die Einleitung und den Anfang der Zehn Gebote, die entweder schon in alter Tradition als die Charta des Gottesbundes galten oder — wie man heute zunehmend meint⁹ — erst von deuteronomischer Theologie dazu erhoben wurden. Ich meine die Grundsatz-erklärung, die mit einer Selbstvorstellungsformel¹⁰ eingeleitet wird: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben“ (Ex 20, 2 f. = Dt 5, 6 f.).

Die Grundforderung selbst wird zunächst ohne nähere Begründung erhoben, keine polytheistische, etwa weil die fremden Götter für Israel ohne Nutzen seien, und keine monotheistische, etwa weil sie nicht existierten. Letztere dürfte sogar für diesen nur scheinbar monotheistischen Text von vornherein auszuschließen sein. Nach dem unmittelbar folgenden Verbot, Götterbilder anzufertigen und

⁸ Zum prophetischen Wirken Elias vgl. G. FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 229—231.

⁹ Vgl. etwa L. PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36) Neukirchen-Vluyn 1969, 77—102.

¹⁰ Zum Terminus und zur Sache vgl. W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe, in: *Ders.*, Gottes Offenbarung (TB 19) München 1963, 11—40 (= Abdruck aus: Geschichte und Altes Testament — Fs. A. Alt [BHTh 16] Tübingen 1953, 179—209).

sich vor ihnen niederzuwerfen (Ex 20, 4 f. par), wird nämlich eine Begründung nachgeliefert, die zu denken gibt: „Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott . . .“ (Ex 20, 5 par). Weil Jahwe ein eifersüchtiger Gott ist, deshalb also duldet er nicht, daß sein Volk, dessen Gott er von Ägypten her ist, andere Götter neben ihm hat¹¹. Wörtlich heißt der mit dem blassen „neben mir“ übersetzte hebräische Ausdruck eigentlich „gegen mein Angesicht“, was man auf gut Deutsch mit „mir zum Trotz“¹² wiedergeben kann: „Du sollst keine fremden Götter haben mir zum Trotz“ (Ex 20, 3 = Dt 5, 7)¹³. Jahwes Ausschließlichkeitsanspruch, wie er in diesem grundlegenden, wohl durchaus schon der Intention der Religion des Mose entsprechenden Gebot zum Ausdruck kommt, schließt somit eigentlich nicht andere Götter an sich aus, sondern nur im Hinblick auf das zwischen Israel und seinem Gott bestehende Verhältnis, das man den Bund zu nennen pflegt¹⁴. Der Vorstellungshorizont dieser Grundforderung der „Bundescharta“ ist also durchaus noch polytheistisch; sie fordert von Israel noch nicht den Monotheismus, sondern erst den Henotheismus oder (besser) die Monolatrie, das heißt die Verehrung nur *eines* Gottes. Die Existenz anderer Götter wird noch keineswegs in Zweifel gezogen, vielmehr eher vorausgesetzt. Andere Kulte werden nicht in sich verworfen, sondern als Möglichkeit für Israel. Warum aber? Einzig aus diesem Grunde: Jahwe allein, und kein anderer Gott, hat ein Anrecht auf Israel und die Verehrung durch dieses Volk; denn er allein, und kein anderer, hat es, wie er in der einleitenden Selbstvorstellungsformel den am Gottesberg versammelten Israeliten bekundet, aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt und errettet, also eine Tat vollbracht, wie man sie etwa von einem König gegenüber den Gefangenen erwartete¹⁵. Er allein hat sich damit und damals als Israels Gott erwiesen. Der mit Jahwes Eifersucht blutvoll umschriebene Alleinanspruch Jahwes auf Israel ist somit keineswegs blind und willkürlich, sondern durch Jahwes freie geschichtliche Tat wohl begründet, durch seine Rettungstat an eben diesem Israel, wodurch es zu Jahwes Volk geworden ist.

¹¹ Vgl. hierzu auch N. LOHFINK, Gott und die Götter im Alten Testament (Theologische Akademie 6) Frankfurt/M. 1969, 50–71, bes. 50–52.

¹² So etwa KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 767b.

¹³ Zur Diskussion der übrigen Interpretationen der umstrittenen Wendung („mir zum Nachteil“, „mir Gegenüber“, „gegen meine Heilsgegenwart“) vgl. J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, München 1966, 68–70.

¹⁴ Jahwes Eifersucht richtet sich nicht gegen die Götter, sondern auf Israel und sein Verhalten (vgl. K. H. BERNHARDT, *Gott und Bild — ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bildverbotes im Alten Testament* [Theologische Arbeiten 2] Berlin 1956, 92).

¹⁵ Vgl. hierzu E. ZENGER, *Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel*, in: XVII. Deutscher Orientalistentag (ZDMG, Supplementa I) Wiesbaden 1969, 334–342.

Vergleicht man nun diese Form göttlichen Absolutheitsanspruches und seine Begründung mit der Art und Weise, wie altorientalische und antike Religionen das Verhältnis der Götter zu ihren Verehrern darstellten, so fällt sogleich ein zweifacher Unterschied auf: Zwar wissen bekanntlich auch altorientalische und klassische Mythen von kleinen und großen Eifersüchteleien der Götter untereinander zu erzählen, diese Form göttlicher Eifersucht ist jedoch ein religionsgeschichtliches Novum. Wenn auch diesen Religionen die Monolatrie keineswegs völlig unbekannt war, so war ihnen doch der Glaube an eine ausschließliche Inbeschlagnahme eines Volkes durch einen einzigen Gott fremd. Noch gewichtiger ist der zweite, in der Begründung dieser Monolatrieforderung zutage tretende Unterschied: Jahwes Alleinanspruch auf Israel gründet in einer Geschichtstat, einer Rettungstat gegenüber diesem Volk. In anderen Religionen konnten Götter einen gewissen Anspruch auf ihre Verehrung erheben, weil sie als Verkörperungen gewisser Naturprozesse (Baal) oder als Schutzpatrone von Städten, Ländern oder Reichen (Marduk, Assur usw.) eine bestimmte Zuständigkeit besaßen oder gar als mit ihren Verehrern irgendwie verwandt galten (man denke etwa an das Verhältnis des ägyptischen Pharaos zu seinem Gott). All das scheidet bei Jahwe aus, eine eventuelle Verwandtschaft des Blutes zwischen ihm und Israel schon deshalb, weil Jahwe — ein Unikum in der Religionsgeschichte des Alten Orients, wenn man von Echnaton und Zarathustra absieht — weder Weib noch Kind hat. Israel beziehungsweise (besser) die Moseschar oder die „Protoisraeliten“ hatten noch kein Land zu eigen, noch weniger eine städtische oder gar staatliche Verfaßtheit, als sie sich zu Jahwe als ihrem Gott bekannten und seinen Alleinanspruch anerkannten. Ja, jenes Israel war zunächst alles andere als ein einheitliches Volk oder ein rassisch homogener Stamm, sondern eher ein amorpher Haufen (vgl. Ex 12, 38), der sich nur durch das *Eine* miteinander verbunden wußte, von Jahwe am Schilfmeer gerettet worden zu sein (vgl. Ex 14, 30 f.). Somit ist im Zuge jenes geschichtlichen Ereignisses am Schilfmeer in der gesamten Religionsgeschichte *doch* etwas völlig Neues aufgebrochen: nicht ein Gottesglaube, der auf irgendwelchen blutmäßigen, völkischen, staatlichen, bodenbezogenen Bindungen beruhte und infolgedessen auch durch Heirat, Auswanderung, politische Veränderungen auswechselbar war, sondern ein Gottesglaube, der einzig und allein in der geschichtlich eingegangenen Bindung Jahwes gegenüber seinen Verehrern, seinem Volke, wurzelte. Israel aber konnte aus dieser seiner Geschichte, die durch Jahwes Eingreifen ihren unverwechselbaren Stempel erhalten hatte, nimmer mehr aussteigen. Eine Verehrung anderer Götter bedeutete einen Bruch mit der eigenen Geschichte, ja sogar eine Aufgabe der eigenen Identität.

So betrachtet, beinhaltet Jahwes Alleinanspruch auf Israel mehr als die Forderung nach Monolatrie (Alleinverehrung), die ja, wie schon gesagt, nicht erst seit Israel in der Religionsgeschichte nachweisbar ist. Es war damit ein Anstoß gegeben, der zum Monotheismus führen mußte, zur Infragestellung

jeglicher anderer Religion, jeglichen fremden Kultes. Bis dahin aber hatte Israel noch einen langen Weg von sechs bis sieben Jahrhunderten zurückzulegen.

VI.

Ein Gang durch die Glaubensgeschichte Israels, die ja gleichzeitig eine Offenbarungsgeschichte ist, ergibt hinsichtlich der Fragestellung „Jahwe und die Götter“ folgende Entwicklung, die ihrerseits aufschlußreich ist für die Einstellung des Jahweglaubens gegenüber dem Phänomen der Religion. Ich lege im folgenden wenigstens teilweise einige von Hans Walter Wolff¹⁶ und Erich Zenger¹⁷ angestellte Überlegungen zugrunde.

Man könnte die Glaubensgeschichte Israels von der Landnahme um 1220 v. Chr. bis zum babylonischen Exil (587—538/520 v. Chr.) unter das Thema stellen: „Von der *exclusio* (d. h. der einfachen Ausschließung) bis zur *negatio* (d. h. Leugnung) anderer Götter.“

Die *exclusio* (einfache Ausschließung) anderer Götter als möglicher Partner oder gar Heilsbringer Israels war das Glaubenspostulat der Moseschar, als sie auf mehr oder weniger friedliche Weise in Kanaan, dem Land der Verheißung, eindrang. Sie traf im Lande auf zwei Haupttypen des Kultes, auf die El- und die Baal-Verehrung. — El, zu deutsch eigentlich „Gott“, war der Eigenname des Schöpfergottes, der im gesamten westsemitischen Raum als der oberste Herr des Pantheons, des Götterhimmels, galt¹⁸. Obgleich er der höchste Gott war, scheint — trotz zahlreicher Heiligtümer im Lande — indes nicht er, sondern der Wetter- und Vegetationsgott Baal (zu deutsch: eigentlich „Herr“, „Besitzer“) am meisten verehrt worden zu sein.

Wie hat sich das frühe Israel nun diesen Kulturen gegenüber verhalten? Keineswegs aggressiv, wie auch nach der Grundsatzerklärung und Grundforderung vom Gottesberg nicht zu erwarten war. Wie aber auch schon gesagt, lag in jenem noch polytheistischen Ansatz infolge von Jahwes Alleinanspruch auf Israel doch ein verborgener Anstoß zum Monotheismus hin. Wie wirkte sich nun dieser Anstoß konkret aus? In der ersten Phase von der Landnahme bis zur Regierungszeit Salomos zeigte sich diese unterschwellige Tendenz in der Form zunehmender *occupatio*, der Vereinnahmung fremder Götter, die sich in einer *identificatio*, Gleichsetzung mit Jahwe, dem Gott Israels, äußerte. Diese

¹⁶ Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie. Ein Beitrag zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt, in: H. W. WOLFF, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22) München ²1973, 418—441 (= EvTh 29 [1969] 397—416).

¹⁷ Jahwe und die Götter. Die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen: Theologie und Philosophie 43 (1968) 338—359.

¹⁸ Vgl. F. M. CROSS, Art. 'el, in: ThWAT I, Stuttgart u. a. 1973, 259—279.

occupatio beziehungsweise *identificatio* hatte freilich schon vor der Einwanderung der jahwistischen Moseschar eingesetzt. So war der ursprünglich namenlose Gott der Erzväter, „der Gott des Vaters“¹⁹, vielleicht schon von den Patriarchen und ihren Sippen selbst mit dem El des jeweiligen Heiligtums, wo sie ihren Vätergott verehrten, ineingesetzt worden²⁰. Offensichtlich konnte dies geschehen, weil der Typus des El und der Typus des Vätergottes einander ähnlich waren. Es ist daher sogar schon die Meinung vertreten worden, unter dem Vätergott sei von Anfang an der El als der Schutzgott der Erzväter und ihrer Sippen zu verstehen²¹. Jedoch trägt diese Auffassung etwas in die Anfänge der Geschichte der Erzväterreligion hinein, was erst als Ergebnis eines traditionsgeschichtlichen Prozesses zu verstehen ist²². So kann Gen 33, 20 der Altar, den der aus Mesopotamien glücklich zurückgekehrte (Jakob-)Israel zu Sichem errichtete, „El‘ ist der ‚Gott Israels‘“ genannt werden, das heißt „El ist von da an der Vatergott der Sippe Israel“. Da Jahwe wohl schon von der Moseschar beziehungsweise von Mose selbst mit dem angestammten „Gott des Vaters“ identifiziert werden konnte (vgl. Ex 3, 6; 15, 2; 18, 4)²³, war es um so leichter, nach der Einwanderung den zweiten Schritt zu tun und den „Gott des Vaters“, Jahwe, mit El gleichzusetzen, wie dies schon die ethnisch verwandten Erzväter-Sippen mit ihrem „Gott des Vaters“ getan hatten. So kann es in einem alten, im Bileam-Segen allein zweimal überlieferten Spruch heißen: „El, der es (d. h. Israel) aus Ägypten geführt, ist ihm wie des Wildochsen Hörner“ (Num 23, 22 E = Num 24, 8 a J). Freilich kann El hier im Kontext der Spruchsammlung schon seine Bedeutung als Eigenname verloren haben und zur allgemeinen Gottesbezeichnung verblaßt sein. Die Identifizierung hatte zur Folge, daß Jahwe Züge Els annahm; wie dieser ist er ewig (vgl. Gen 21, 33; Ps 93, 2; Jes 40, 28) und Schöpfer, nicht nur des Himmels und der Erde (vgl. Gen 14, 18—20. 22), sondern auch Israels (vgl. Hos 8, 14; Ps 102, 19). „Es ist sogar möglich, daß die Vorstellung von El, dem Gütigen, dem mit Gemüt (*ltpn, il d pid*), die strengen Züge Jahwes gemildert hat“²⁴. Trotz aller, noch so weit gehender Identifizierung Els mit Jahwe kann man jedoch nicht behaupten, daß dadurch

¹⁹ Zum „Gott des Vaters“ vgl. vor allem H. SEEBASS, Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan (BZAW 98) Berlin 1966, 49—107.

²⁰ Vgl. El Eljon (Gen 14, 18—20. 22); El Roi (Gen 16, 13); El Schaddai (Gen 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex 6, 3); El Olam (21, 33); El Bet-El (Gen 31, 13; 35, 7); El Berit (Ri 9, 46).

²¹ So F. M. CROSS, Yahweh and the God of the Patriarchs: Harvard Theological Review 55 (1962) 225—259; N. LOHFINK, Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: *Ders., Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1967, 107—128, bes. 123—126.

²² Vgl. ZENGER, Jahwe und die Götter 346.

²³ Vgl. SEEBASS, Der Erzvater Israel 76—87.

²⁴ ZENGER, a. a. O. 354.

Jahwes Bild verfremdet oder gar unkenntlich gemacht worden sei, keineswegs: Jahwe blieb unverwechselbar derselbe, der Gott der Heilsgeschichte; denn nur die mit Jahwe zu vereinbarenden Züge Els wurden aufgenommen, und diese bereicherten Jahwes Bild, ein Beispiel für indirekte Offenbarung²⁵. El geriet als (nichtisraelitischer) Gottesname in Vergessenheit, um hinfort nur noch als Appellativum für den Gott Israels gebraucht zu werden. Der Jahweglaube hat die El-Religion fast unmerklich überwunden: Jahwe blieb Sieger über El, indem er sich gleichsam auf Els Thron setzte.

Nicht ganz so friedlich verlief die Begegnung Jahwes mit dem Vegetationsgott Baal. Zunächst freilich ist auch hier der Vorgang der *occupatio* festzustellen²⁶. Kinder von Jahweverehrern tragen Namen mit Baal als theophorem Element. So hatte Saul einen Sohn mit dem Namen Ischbaal oder Uschbaal („Gefolgsmann“ oder „Geschenk Baals“) und einen Enkel namens Meribaal (Groß ist Baal), so daß man auch hier mit einer Identifizierung eines kanaanitischen Gottes mit Jahwe rechnen muß. Außerdem nimmt Jahwe Attribute Baals an: Er ist der „Wolkenfahrer“ wie Baal-Hadad. Und wenn Jahwe im Kult als über dem Himmelsozean thronend gefeiert wird (vgl. Ps 29, 10), dann werden Züge des Baal-Schamen, des Himmelsbaal, auf ihn übertragen. Jedoch scheint sich das Alte Testament zu scheuen, das Wort *ba'al* mit Jahwe in Verbindung zu bringen; es war durch seinen ehemaligen Träger, den Fruchtbarkeitsgott Baal, allzu sehr vorbelastet. Nur wenige unbedenkliche Züge Baals wurden auf Jahwe übertragen, der so als der wahre „Besitzer“ (= *ba'al*) des Fruchtlandes und als Verursacher von dessen Fruchtbarkeit gelten konnte. Da Baal nicht wie El ohne Schaden für den Jahweglauben mit dem Gott Israels identifiziert werden konnte, mußte es zur offenen Konfrontation zwischen der Jahweverehrung und dem Baalskult kommen.

Die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Baal fand in der Epoche zwischen der Reichsspaltung (926 v. Chr.) und dem Untergang des Nordstaats (722 v. Chr.) beziehungsweise des jüdischen Südstaates (587 v. Chr.) statt. Der Schauplatz dieses geistigen Kampfes, der zur *degradatio* (Herabsetzung), ja fast bis zur *negatio* (Leugnung) der anderen Götter führte, war vornehmlich das von der Natur besonders begünstigte Nordreich Israel. So liegen uns denn auch die entschiedensten Glaubenszeugnisse gegen den Kult des vielgestaltigen Baal beziehungsweise der Baale in der Schrift Hoseas, des einzigen Schriftpropheten aus dem Nordreich, und im Buch des von ihm abhängigen Jeremia (vgl. Jer 2 f.) vor. Der Baalskult erwies sich als die gefährlichste Versuchung Israels im Kulturland. Jeremia konnte später in einem Gotteswort sogar sagen, daß die Vorfahren über den Baal Jahwes Namen, der ja sein Wesen ausdrückt, vergessen haben (Jer 23, 27). Was bedeutet das? Jahwes Name wird Ex 3, 14

²⁵ Vgl. hierzu ZENGER, a. a. O. 357 f.

²⁶ Vgl. zum Folgenden ZENGER, a. a. O. 346—349.

— wahrscheinlich sogar philologisch exakt — von dem Stamm *hājā(h)* („sein“) abgeleitet und ist nach Wolfram von Soden²⁷ als „Er erweist sich“, und zwar „dauernd (als Helfer)“ zu deuten. Dieser „Dankname“²⁸ drückt also Israels Glauben an Jahwe als seinen alleinigen Helfer und Heilsbringer aus. In Kanaan jedoch galt bei der einheimischen Bevölkerung der vielgestaltige Baal als Heilsgott schlechthin, der — wie schon sein Name sagt — als „Herr“, „Besitzer“ des Kulturlandes angesehen und durch die immer wieder aufblühende Vegetation wie durch die Naturgaben (Korn, Wein und Öl) als lebendig und nah empfunden wurde. Er schien sich auch Israel gegenüber im Kulturland eher denn Jahwe als der Heilsgott zu erweisen. Wie sollte auch ein Gott der Steppe für die Fruchtbarkeit des Kulturlandes zuständig sein können! Vor allem in Dürrezeiten mußte sich diese verhängnisvolle Meinung bilden. Wer nicht von Jahwe gänzlich abfallen wollte, versuchte es mit einer Identifizierung von Baal und Jahwe, mit einer baalisierten Jahweverehrung auf den Höhen und an den Baumheiligtümern samt den sexuell ausschweifenden Fruchtbarkeitsriten des Baalkultes, wie es Hosea in seinem zweiten Kapitel deutlich durchblicken läßt. Eine Identifizierung Baals mit Jahwe aber war theologisch einfach nicht möglich: Der „Heilsbringer“ Baal ist in Wahrheit gar nicht Herr, wie sein Name vorgibt, sondern dem Kreislauf der Jahreszeiten unterworfen; er muß in der versengenden Glut des Sommers sterben, um erst mit dem Einsetzen des Frühregens im Herbst wieder auferstehen zu können. Jahwe dagegen ist keiner anderen Macht unterworfen und als freier Herr der Geschichte erwiesen. Hier gab es nur mehr noch die eine Möglichkeit des Entweder-Oder. Dies war denn auch die Alternative, vor die der Prophet Elia das auf dem Karmel versammelte Volk stellte: „Wie lange wollt ihr noch nach beiden Seiten hinken? Ist Jahwe Gott, so folgt ihm nach; ist es aber Baal, so folget ihm nach!“ (1 Kön 18, 21). Und Hosea versucht gut hundert Jahre später dem Volk seinen verhängnisvollen Irrtum klarzumachen, wenn Jahwe in einem Gotteswort über Israel, seine zur Hure gewordene erste Frau, urteilt: „Sie weiß es nicht, daß ich ihr gab, Korn, Most und Oliven-saft, und sie mit Silber überschüttete und mit Gold . . . Drum nehme ich mein Getreide zurück zu seiner Zeit, den Most zu seiner Frist, entziehe meine Wolle, meinen Flachs, der ihre Blöße decken sollte“ (Hos 2, 10 f.)²⁹. Nur durch die Entziehung der Heilsgaben des verheißenen Landes, durch eine Dürrekatastrophe, kann Israel zur Erkenntnis gebracht werden, daß der verlassene Jahwe, und nicht der so intensiv verehrte, in Wahrheit aber ohnmächtige Baal der Spender der Naturgaben ist. „Von Jahwe, der das Spenden geben und hemmen kann, sind die Baalim als Naturprozesse enthüllt, die der Produkte wegen vergöttert und als Liebhaber verehrt wurden. Jedenfalls können sie nichts, wenn Jahwes

²⁷ Jahwe, „Er ist, Er erweist sich“: Welt des Orients 3/3 (1966) 177—187, 182 f.

²⁸ Ebd. 183.

²⁹ Übersetzung von H. W. WOLFF, Hosea (BK AT XIV/1) Neukirchen Kreis Moers 1961, z. St.

Willen gegen sie auftritt. Seiendes wird vom Grund des Seins radikal unterschieden³⁰.“ Damit ist Baal gegenüber Jahwe als ohnmächtiger Gott entlarvt, wenn nicht gar wie beim Jungstier-Bild zu Bet-El (vgl. Hos 8, 5 f.) seine Gottheit überhaupt als menschliche Erfindung hingestellt wird. Jedoch ist die Frage, ob Hosea den Baal in seinen vielen Erscheinungsformen (*bē'ālim*) überhaupt gelegnet hat oder nicht, zweitrangig, eines ist sicher: Die Götter Kanaans existieren für Jahwe als Gesprächspartner oder gar als Konkurrenten einfach nicht³¹. Eindeutig artikuliert Hosea diese Wirklichkeit in einem Jahwewort, das wohl kaum zufällig an den Anfang des Dekalogs erinnert: „Aber ich bin Jahwe, dein Gott vom Ägyptenland her. Du kennst keinen Gott neben mir, es gibt keinen Helfer außer mir“ (Hos 13, 4)³². Jahwe hat sich aus freien Stücken auf Israel eingelassen, er kann sich daher — das hat Hosea erschreckend deutlich gemacht — auch von Israel zurückziehen, wenngleich für eine begrenzte Zeit, um dem Volk so drastisch zu Bewußtsein zu bringen, daß er allein der Urgrund von Israels Existenz ist.

Jesajas Kampf richtet sich nicht gegen den zu seiner Zeit wohl relativ unbedeutenden Baalskult, sondern entsprechend seiner mehr politisch orientierten Botschaft gegen die Fremdgötter als mythisch-kultische Darstellungen der politischen Macht beziehungsweise der politischen Mächte (vgl. Jes 2, 7—9. 12—18)³³. Vielleicht hat er selbst die Spottbezeichnung fremder Götter *ʿālilim* geprägt, die in den Ohren der Zuhörer soviel wie „Götterchen“ klingen mußte und die so hoch verehrten Mächte als „Schwächlinge“, „Stümpfer“ entlarvt³⁴. Unter den Machtgöttern wird der Mensch geduckt, der Mann erniedrigt (vgl. Jes 2, 9). Die Emanzipation der geknechteten Menschen fordert also die Entgötterung der Welt³⁵.

Ezechiel versteht die Geschichte Israels als eine durchgängige Geschichte des Abfalls zu fremden Göttern, wodurch sich Israel dauernd verunreinigt (vgl. Ez 20); man erkennt sofort Ezechiels Priestersprache. Als Bezeichnung der Götter verwendet der Prophet durchweg ein Wort, das man zu deutsch etwa mit „Mistding“ wiedergeben kann: *gillulim*. Diese Scheingötter werden nach Ez 6, 1—7 durch das Schwert, das über Israel kommt, in den Heiligtümern vernichtet, und mit den Götzen werden „alle kultisch-religiösen Selbstsicherungsversuche zerbrochen“³⁶. In der Tat sollten das Gottesgericht von 587 v. Chr. und das folgende Exil dem Götzendienst in Israel für immer das Rückgrat

³⁰ WOLFF, Jahwe und die Götter (s. o. Anm. 16) 424.

³¹ Vgl. WOLFF, a. a. O. 425.

³² Übersetzung von H. W. WOLFF (s. o. Anm. 29) z. St.

³³ Vgl. WOLFF, Jahwe und die Götter 427.

³⁴ Vgl. WOLFF, a. a. O. 428.

³⁵ Vgl. WOLFF, ebd.

³⁶ WOLFF, a. a. O. 431.

brechen. Die Verlockung durch die scheinbar über Jahwe Sieger gebliebenen Götter Babels konnte von Ezechiel und vor allem von jenem großen unbekannten Exilpropheten gebannt werden, den man Deuterocesaja nennt und dessen Wirken die letzte Stufe israelitischer Kritik an fremden Religionen signalisiert.

Deuterocesaja vollzog den nach Jesaja und Ezechiel schon überfällig erscheinenden letzten Schritt von der auch außerhalb der Prophetenschriften (etwa in Ps 82) bezeugten *degradatio* (Herabsetzung) anderer Götter zu ihrer völligen *negatio* (Leugnung). Die Götter müssen im Rechtsstreit mit Jahwe unterliegen (vgl. Jes 41, 21—29 u. ö.): sie sind „aus nichts“ (Jes 41, 24), stumm (Jes 41, 26), am Ende (Jes 41, 29). Jahwe aber wirkt nicht nur, er läßt seinen Taten sein Wort vorausgehen (vgl. Jes 41, 26; 42, 9; 43, 12 u. ö.). So hat sich Jahwe paradoxerweise — um H. W. Wolff³⁷ zu zitieren — „eben in der geschichtlichen Entmachtung Israels ... als der frei Wirkende erwiesen, auch gegenüber seinem eigenen Volk; die Götter hingegen sind nur die chiffrierten Potenzen ihrer Verehrer“. Für die so hochverehrten und vom gewöhnlichen Volk fast mit den Göttern selbst identifizierten Götterbilder hatten Deuterocesaja und seine Schule nur noch beißenden Spott übrig (vgl. Jes 44, 9—20)³⁸.

Dies mag zum Thema „Jahwe und die Götter“ genügen. Im folgenden soll wenigstens skizzenhaft das Notwendigste über höchst erstaunliche Besonderheiten der israelitischen Gottesverehrung ausgeführt werden, die eine außerordentlich geläuterte (ich möchte fast sagen: kritische) Auffassung von Religion verraten.

VII.

Ein kritischer Blick auf die sogenannte erste Tafel des Dekalogs führt zu überraschenden Erkenntnissen: So verbietet das meist irrtümlich noch zum ersten Gebot gezählte Bilderverbot ursprünglich wohl die Anfertigung von Jahwebildern, um alsbald im Gefolge des ersten Gebotes auch die Anfertigung von Götterbildern überhaupt zu untersagen (Ex 20, 4 f. = Dt 5, 8—10). Man könnte dahinter ein Verdikt sehen, „sich in vielerlei Praktiken der Präsenz und Hilfe der betreffenden Gottheit zu versichern“³⁹. Vielleicht aber will das Gebot ursprünglich nur der Gefahr wehren, daß das Bild nicht mehr als Wohnstätte der Gottheit verstanden, sondern mit der Gottheit selbst identifiziert werden

³⁷ Jahwe und die Götter 433.

³⁸ Wahrscheinlich geht das Spottlied nicht auf Deuterocesaja selbst zurück (vgl. C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66 [ATD 19] Göttingen 1966, 119 f.). — Allgemein zu diesem Bereich vgl. H. D. PREUSS, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92) Stuttgart 1969.

³⁹ SCHREINER, Die Zehn Gebote (s. o. Anm. 13), 82 f.

könnte (vgl. Dt 4, 12)⁴⁰. Wie dem auch sei, jedenfalls war die bildlose Gottesverehrung im ganzen Alten Orient und in der Antike ein erstaunliches Unikum. Schon eher läßt das Verbot, den Namen Jahwes zum Nichtigen zu erheben (Ex 20, 7 = Dt 5, 11), an ein Verdikt magischer Praktiken unter Mißbrauch der Verwendung von Jahwes heiligem Namen denken. Jahwe „duldet“, wiederum ein singuläres Faktum der älteren Religionsgeschichte, um Schreiner⁴¹ zu zitieren, „weder Beschwörung noch Magie“. Jahwe läßt sich nicht zitieren, „er begibt sich nicht in die Verfügungsgewalt des Menschen“⁴². — Eigenartigerweise fordert das einzige positive kultische Gebot des Dekalogs „Gedenke, daß du den Sabbat heiligest!“ (Ex 20, 8—11 = Dt 5, 12—15) keineswegs die Begehung bestimmter Feste oder die Darbringung bestimmter Opfer, sondern lediglich die Enthaltung von der Arbeit an einem bestimmten Tag der Woche, eine Ruhe, die allerdings als Ruhe „für Jahwe“ verstanden wird (vgl. Ex 20, 10 = Dt 5, 13). Der Sabbat wird damit „zu einer Zeit“, die auf Israels Gott bezogen und ihm gewidmet ist, weil sie ihm gehört⁴³. Der Mensch vermag Jahwe nicht eigentlich etwas zu geben, weil ihm alles schon gehört, er kann nur nachvollziehen, was ihm der Schöpfer bereits vorgemacht hat, den siebten Tag durch Ruhe zu heiligen (vgl. Gen 2, 2 f. und Ex 20, 11), um durch dieses stumme Bekenntnis selber der Heiligung des siebten Tages durch Gott teilhaftig zu werden, die sich ihrerseits wiederum als Erquickung des Menschen nach einer Arbeitswoche auswirkt (vgl. Dt 5, 14 f.). So zielt der Kult nicht auf ein Tun für den sich selbst genügenden Gott, sondern letztlich auf das Heil des Menschen selbst: er ist nicht um Gottes willen, sondern um des Menschen willen da.

So weist denn auch die Eigenart israelitischen Kultes die alttestamentliche Religion nicht als menschliche Erfindung und typisch menschlichen Versuch der Heilssicherung und Selbsterlösung, sondern letztlich als Offenbarung Gottes aus, dem es allein um den Menschen, konkret um Israel als Gottesvolk und dessen Heil geht.

⁴⁰ So W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses* (Neukirchener Stundenbücher 6) Neukirchen-Vluyn 1968, 81 f.

⁴¹ A. a. O. 82.

⁴² SCHREINER, ebd.

⁴³ SCHMIDT, a. a. O. 85.

Zum Diakonat der Frau

Von den Mitgliedern der Synode aus der Diözese Mainz wurde der Verfasser um eine Stellungnahme zu der Vorlage: Amt und pastorale Dienste in der Gemeinde: 5, 3 Der Diakonat der Frau, gebeten. Dabei sollten die drei Gutachten, die der Synode zu diesem Thema vorliegen, berücksichtigt werden¹. Die Synodenvorlage bittet den Papst, Frauen zum sakramentalen Diakonat zuzulassen². Bevor diese Entscheidung gefällt wird, sollen möglichst viele Meinungen gehört werden. Deswegen will der Verfasser, daß diese Stellungnahme einer breiten Öffentlichkeit zugänglich wird. Da die vorliegenden Gutachten besonders die dogmengeschichtliche Frage behandeln, liegt das Hauptgewicht dieser Stellungnahme im historischen Teil. Sie geschieht der besseren Übersicht wegen in Thesen.

I.

1. Die lateinische Kirche kann nicht auf eine eigentliche Tradition zurückgreifen, wenn sie der Frau den Zugang zum sakramentalen Diakonat eröffnet³.

In seinem Gutachten stellt Yves Congar fest: „Man kann also sagen, der Diakonat der Frau wäre eine Neuschöpfung⁴.“ Es bleibt dann allerdings unfindlich, wie er wenig später im gleichen Gutachten schreiben kann: „Die orientalischen Kirchen, die an der Zulassung der Frau zur Priesterweihe Anstoß nehmen würden, hätten im Fall des Diakonats der Frau nichts einzuwenden. Denn zum einen gab es in der Kirche des Ostens den Diakonat der Frau mit der Ordination durch Handauflegung...⁵“; oder: „Die Zulassung zum sakramentalen Diakonat ist dogmatisch möglich; es hat den Diakonat der Frau schon jahrhundertlang gegeben⁶.“ Die beiden anderen Gutachter führen die Tradition

¹ Y. CONGAR, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Synode, Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 7 (1973), S. 23—27; P. HÜNERMANN, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: Synode 7 (1973), S. 28—33; H. VORGRIMMER, Gutachten über die Diakonatsweihe für Frauen, in: Synode 7 (1973), S. 34—38.

² Vorlage: Amt und pastorale Dienste in der Gemeinde, 5, 3; in: Synode 6 (1973), S. 11, 9.

³ Die Vorlage a. a. O. S. 11, 6 f. spricht davon, daß die Kirche nur eine Tradition aufgreift, wenn sie der Frau den Zugang zum sakramentalen Dienst eröffnet.

⁴ CONGAR, a. a. O., S. 25, 16.

⁵ Ebd. 26, 1—3.

⁶ Ebd. 27, 3 f.

so an, als ob es kaum Unterschiede zwischen dem vergangenen und dem geplanten Diakonat der Frau gäbe.

1.1 Ein Diakonat der Frau als fest umschriebene Institution gab es erst ab dem dritten Jahrhundert in der Ostkirche. Im NT gibt es kein fest umschriebenes Diakonat der Frau⁷. Richtig bemerken die drei Gutachter, daß Röm 16, 1 nicht als direktes Zeugnis für den geplanten Diakonat der Frau herangezogen werden kann. Zwar nennt Paulus hier Phoebe *διάκονος* der Kirche von Kenchreä. Das Wort *διάκονος* ist aber noch keineswegs eingeschränkt auf eine Amtsbezeichnung. Zum anderen bestand der Dienst der Phoebe vor allem in „materieller oder organisatorischer Hilfe“⁸. Sie war eine *Gemeindepatronin* *προστάσις* und die Vermutung, daß sie in der Hafenstadt Kenchreä anreisenden Christen besonders großzügig Gastfreundschaft gewährte, hat viel für sich⁹. Will man diese Tätigkeit als Amt bezeichnen¹⁰, so nur im Bewußtsein, daß die Urkirche noch keinen fest umschriebenen Amtsbegriff kannte. Wer von der Existenz des Diakonats der Frau im Röm 16, 1 spricht¹¹, verwendet einen sehr weiten Begriff von Diakonin.

Mitten in der Beschreibung der Diakone werden in 1 Tim 3, 11 auch Frauen erwähnt. Die Meinung, es handle sich hierbei um die Ehefrauen der Diakone, wird heute kaum mehr vertreten. Es scheint hier an eine „neue Kategorie von Amt“, auch für Frauen, gedacht zu sein; diese haben aber weder einen festen Titel, noch genau umschriebene Funktionen¹². Eine direkte Parallele mit dem geplanten Diakonat stellt diese Stelle also nicht dar. Ein besonderer Witwenstand wie in Tim 5, 3—15 beschrieben. Übereinstimmung besteht in der Forschung darin, daß hier ein Stand, demgegenüber die Gemeinde eine besondere karitative Pflicht hat, geregelt wird. Ob und inwieweit man diesen Witwen darüber hinaus fest umschriebene Pflichten für die Gemeinde auferlegte, ist nicht sicher auszumachen¹³. Zwar setzte schon Clemens von Alexandrien und

⁷ Die Vorlage spricht recht undifferenziert vom „biblischen Zeugnis vom Diakonat der Frau“. Zur Begründung wird auf die Anmerkung 22 a. a. O. S. 17 verwiesen, in der allgemein von der Stellung der Frau im NT geredet wird. Auf die dort erwähnten Schriftstellen, die in einem Zusammenhang mit dem Diakonat der Frau gebracht werden, wird im folgenden eingegangen.

⁸ G. G. BLUM, Das Amt der Frau im Neuen Testament, in: *Novum Testamentum* 7 (1964/65), S. 145.

⁹ Vgl. A. KALSBACH, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (= KALSBACH I), Freiburg 1926, S. 10; R. GRAYSON, *Le ministère de femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972, S. 22—24.

¹⁰ So BLUM, a. a. O. 145.

¹¹ Ebd. 146.

¹² GRAYSON, a. a. O. 30 f.

¹³ KALSBACH I, a. a. O. 13—15; W. STÄHLIN, *χῆρα* in: ThWNT IX, S. 445 nennt den Witwenstand eine halbklerikale Körperschaft. Ihre Aufgabe habe vor allem bestanden in „Gebet und Fürbitte“, wohl auch jüngere Frauen zum rechten Ehe- und Familienleben anzuleiten. Fraglich ob auch Hausgemeinde und Wortverkündigung. Vgl. ebd. 446.

Origenes diese Witwen mit Diakoninnen gleich¹⁴. In dieser Gleichsetzung hat man jedoch mehr das Ergebnis gelehrter Spekulation als den Bericht über eine bestehende Praxis zu erblicken. Die Identitätshypothese, nach der sehr früh eine Identität zwischen Viduat und Diakonat der Frau bestanden habe¹⁵, wird heute kaum mehr vertreten. Gryson, der jüngst den Fragenkomplex neu bearbeitet hat, faßt sein Ergebnis folgendermaßen zusammen: „Es scheint sehr klar zu sein, daß der Diakonat der Frau im wesentlichen eine Funktion, während das Witwenamt im wesentlichen ein kanonisch geregelter Lebensstandard war¹⁶.“ Wenn in der alten Kirche Witwen und Diakoninnen lange Zeit zwei verschiedene Gruppen von Frauen darstellten, ist es unstatthaft, in den Witwen der Pastoralbriefe schon Diakoninnen zu erblicken.

Abschließend kann man sagen, daß im gesamten NT nirgends eine Institution auftaucht, die sich mit dem geplanten Diakonat der Frau vergleichen ließe. „Man wird auf Grund des neutestamentlichen Befundes allein keine Möglichkeit haben, die Frage nach der dogmatischen Möglichkeit des Diakoninnen-Amtes eindeutig zu beantworten, weder im positiven noch im negativen Sinn¹⁷.“

In der alten Kirche gibt es vor dem 3. Jahrhundert kein fest umschriebenes Diakonat der Frau. Zur Stützung der These möge ein Zitat aus Gryson genügen: „On n’a que trois témoignages relatifs à des femmes ‚ministres‘; leur caractère sommaire et en partie abigu ne permet pas de conclure à l’existence régulière d’un diaconat féminin au deux premiers siècles¹⁸.“

Im Westen gab es auch nach dem 3. Jahrhundert keine solche Institution. Auch hier nur die Zusammenfassung der Untersuchungen von Gryson: „Les tentatives qui on été faites aux IV^e et V^e siècles pour l’introduire en Occident, fût-ce en la réduisant à une simple dignité ou à un titre honorifique, n’ont pas eu de succès¹⁹.“ Man sollte deswegen nicht undifferenziert von einer altkirchlichen Tradition für das Diakonat der Frau reden²⁰.

Im 3. Jahrhundert entsteht im Osten ein Diakonat der Frau. Der Grund für die Entstehung des Diakonats der Frau im Osten liegt in der Schicklichkeit bei Taufe und Katechese der Frauen.

¹⁴ Die Texte sind zitiert im Gutachten von HÜNERMANN, 29, 1—14.

¹⁵ Zur älteren Auseinandersetzung mit der Identitätshypothese; vgl. KALSBACH I, a. a. O. 1—8.

¹⁶ GRYSO, a. a. O. 115.

¹⁷ HÜNERMANN, a. a. O. 28, 42—29, 1.

¹⁸ GRYSO, a. a. O. 173; vgl. auch A. KALSBACH, Diakonisse, in RAC III, 917—919 (= KALSBACH II).

¹⁹ GRYSO, a. a. O., S. 174; vgl. auch KALSBACH II, a. a. O., 924—927.

²⁰ Die Synodenvorlage: Amt und pastorale Dienste in der Gemeinde, a. a. O. 11, 4 f. tut dies.

Schon im 2. Jahrhundert läßt sich der böswillige Vorwurf der Heiden nachweisen, die Christen machten sich bei ihren Gottesdiensten sexueller Ausschweifungen schuldig. Dagegen wehrt sich schon Athenagoras vehement²¹. Im Gefolge dieses Vorwurfes achtete die Kirche sorgfältig darauf, daß bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften keinerlei Verstöße gegen die Schicklichkeit vorkommen. Bei der Immersionstaufe wurde der gesamte Leib des Täuflings gesalbt. Nahm diese Salbung bei einer Frau ein männlicher Amtsträger vor, konnte dies leicht Anstoß erregen. Hier lag die Notwendigkeit, ein eigenes Amt für Frauen einzuführen. „Die Erkenntnis, daß das Aufblühen der weiblichen Diakonie durch die Aufnahme und Entwicklung gerade des lithurgischen Dienstes verursacht wird, läßt uns den besonderen Entstehungsgrund des Diakonissen-Amtes mit Sicherheit erscheinen; es sind lithurgische Notwendigkeiten. Die Kirche bediente sich der Immersionstaufe. Der gesellschaftlichen Scheidung der beiden Geschlechter mußte sie auch im gottesdienstlichen Leben Rechnung tragen²².“ Deswegen überwiegen in allen Kirchenordnungen, die von dem Amt der Diakoninnen berichten, ihre Funktionen an Frauen. Dort, wo aus Schicklichkeitsgründen ein Mann nicht gut mit einer Frau in Berührung kommen konnte, hatte die Diakonin ihr Amt auszuüben: Taufsalbung, Unterrichtung der Frauen, Hausbesuche der kranken Frauen und teilweise auch Kommunionsspendung an Frauen. Welche Formen die Sorge um die Schicklichkeit annehmen konnte, zeigt eine Verordnung des nestorianischen Patriarchen Isoyahb I. (580—596): In seiner Kirche mußte der weibliche Täufling von einer Diakonin in einem separaten Raum gesalbt werden. Die Salbung der Stirn, die als die wichtigste galt, sollte aber vom Priester vorgenommen werden. Deswegen mußte in dem getrennten Raum ein eigenes Fenster angebracht werden, welches aber nur Platz für drei Finger des Priesters haben durfte. Die Diakonin mußte diese Finger mit Öl auf die Stirn des weiblichen Täuflings legen²³. Im Westen war das Verhältnis der Geschlechter in der Öffentlichkeit etwas freier. So war das Amt der Diakonin weniger notwendig und konnte sich deswegen auch nicht durchsetzen. „Es liegt in den kulturellen Verhältnissen, daß die alte Kirche, im Orient mehr als im Occident, zur Durchführung ihrer Aufgaben weiblicher Hilfskräfte nicht entraten konnte²⁴.“ Wie Hünemann zu Recht bemerkt, hängt das Aufblühen und langsame Absterben des Diakonats der Frau mit dem Ansteigen und Abnehmen der missionarischen Tätigkeit der Kirche und der damit zusammenhängenden Praxis der Erwachsenen-Taufe zusammen²⁵. Die starke Expansion der Kirche hätte aber allein kaum zur Einführung des Diakonats der

²¹ Athenagoras, Bittschrift 3 BKV, 277 und 61 ff., 319 ff.

²² KALSBACH I, 110.

²³ Vgl. KALSBACH I, 60.

²⁴ Ebd. 99.

²⁵ So das Gutachten von HÜNNEMANN, a. a. O. 30, 39—46.

Frau geführt, hätte man nicht Rücksicht auf das Schicklichkeitsempfinden nehmen wollen.

Mehrere Gründe mögen dazu geführt haben, daß man diese Frauen Diakoninnen nannte. Der Begriff *διάκονος* wird auch in der außerchristlichen Welt gebraucht und ist dort keineswegs immer ein Amtstitel. „Das Wort *διάκονος* wird häufig gebraucht, nämlich überall da, wo zum Ausdruck gebracht werden soll, daß eine Person in einem Dienstverhältnis zu einer anderen steht, ohne doch deren Sklave zu sein. Aber nur ganz selten erscheint das Wort als technische Bezeichnung für einen Vereinsfunktionär mit dienenden Aufgaben²⁶.“ Suchte man also eine Bezeichnung für die Helferinnen bei der Taufe, so bot sich vom profanen Sprachgebrauch der Name *διάκονος* an. Er ist dann weniger ein spezifischer Amtstitel als eine Umschreibung der Rechtsstellung dieser Frauen: Sie waren in dem Bischof untergeordneter Stellung, ohne dessen Sklavinnen zu sein. Weiter gilt es zu bedenken, daß im 3. Jahrhundert der Diakon mit den männlichen Täuflingen ins Wasser stieg, so legte es sich nahe, die Frauen, die den weiblichen Täufling begleiteten, Diakoninnen zu nennen.

1.2 Zwischen dem Diakonat der Frau in der alten Kirche und dem in der Synode vorgeschlagenen bestehen wesentliche Unterschiede.

Die alte Kirche kennt keine Gleichstellung zwischen dem Diakonat der Männer und dem der Frauen, wie sie die Synode vorschlägt. Der geplante Diakonat der Frauen unterscheidet sich weder in der Weihe noch in den Amtsfunktionen von dem bestehenden Diakonat der Männer. In der Begründung wird ja von der Gleichstellung von Mann und Frau ausgegangen. Demgegenüber kennt die alte Kirche deutliche Unterschiede zwischen dem Diakonat der Frau und dem des Mannes. „Deshalb sind die Parallelen zwischen Diakon und Diakonisse nie und nirgendwo einheitlich und vollständig und es stehen neben den Berührungspunkten immer die Trennungsstriche²⁷.“

Der Diakonat der Männer: Im 3. Jahrhundert bilden sich sehr deutlich zwei Hauptfunktionen der Diakone heraus: Sie haben als Gemeindebeamten Verwaltungsaufgaben. Zum anderen steht ihnen ein festes liturgisches Arbeitsgebiet zu, vor allem bei der Feier der Eucharistie. Von der eigentlichen Verkündigung werden die Diakone immer mehr ausgespart²⁸.

Der Diakonat der Frauen: Nirgends sind die Diakoninnen mit Verwaltungsaufgaben oder dem spezifischen Altardienst in der katholischen Kirche betraut. Dies gilt es im einzelnen aufzuzeigen:

²⁶ TH. KLAUSER, Diakon, in: RAC III, S. 905; vgl. KALSBACH I, S. 9; W. BEYER, *διάκονος* in: ThWNT II, 91 f.

²⁷ KALSBACH I, 109.

²⁸ Vgl. KLAUSER, a. a. O. 897–903.

Die älteste Umschreibung der Aufgaben der Diakoninnen in der syrischen Didaskalia scheint eine Gleichsetzung beider Diakonate vorzunehmen: „Ita ergo unusquisque proprium agnoscat locum, in festinatione eum impleat et unum sentiendo unum spirantes et duo corpora in una anima portantes cognoscite, quantum sit ministerium diaconiae.“ Kann man sich die Gleichstellung stärker vorstellen als dort, wo man behauptet, beide Arten von Diakonie seien eine Seele in zwei Körpern²⁹? Bei genauerem Hinschauen stellt man jedoch fest, daß nicht von der Gleichheit der Funktionen, sondern von der Einheit der Gesinnung bei gegenseitiger Achtung verschiedener Funktionen gesprochen wird. Jeder muß seinen eigenen Ort erkennen. Während der Ort und die Aufgabe der Diakone als Bereitsein für jeglichen Dienst des Bischofs umschrieben wird, wird die Funktion der Frau eingegrenzt: „Beim Taufdienst versagt aber die Gleichung zwischen Diakon und Diakonisse. Die Salbung des Hauptes, wie der Taufakt selbst, bleibt auch beim weiblichen Geschlecht dem Diakon oder Presbyter vorbehalten. Wo die klerikale Tätigkeit anfängt, hört die Zuständigkeit der Diakonissin auf“³⁰.

Auch die *Canones eccl. Apost.*, die wohl am Ende des 3. Jahrhunderts in Ägypten entstanden sind, lehnen jeden eigentlichen Altardienst für die Frauen scharf ab³¹. „Praktisch wird der Diakonisse ebenso wie in Syrien nur eine Teilnahme an den unwesentlichen Funktionen des Diakons, ein Stück Diakonie gestattet“³².

Rund 100 Jahre später räumt die apostolische Konstitution zwar der Diakonin das Amt der Torhüterin ein³³. Im ganzen gilt aber: „Die Aufsicht über Frauen während des Gottesdienstes üben Diakone und Subdiakone aus VIII, 10, 10 f.; ihre dürftige Lehrtätigkeit in der Didaskalia hat die Diakonisse in der *Const. Apost.* eingebüßt (vgl. *Didasc.* III, 12, 3 mit *Const. Apost.* III, 16, 4). Sie ist dem Diakon untergeordnet (II, 26, 6; III, 11, 3), seine Dienerin (VIII, 28, 8), wie sie auch von den Eulogien mit den untersten Rangstufen ihren Anteil empfängt (VII, 31, 2). In der Kommunionordnung (VIII, 13, 14) steht sie nicht unter dem männlichen Klerus, sondern mit Jungfrauen und Witwen zwischen diesen und dem Volk“³⁴. Diese deutliche Unterscheidung der Funktionen im Diakonat der Frauen und dem der Männer läßt sich auch in anderen Kirchenordnungen nachweisen³⁵.

²⁹ Syr. *Didaskalia* III, 13, 2.

³⁰ KALSBACH I, 27; vgl. GRYSON, 75—79.

³¹ *Canones eccl. Apostolorum* 24—28.

³² KALSBACH I, 38.

³³ Ebd., 29 f.

³⁴ Ebd., 31; vgl. GRYSON, 104—109.

³⁵ Vgl. KALSBACH I, 45; 50; 58; 67.

Schwieriger ist die Frage, ob man immer einen Unterschied zwischen der Weihe der Diakone und der der Diakoninnen machte. Aus der Tatsache, daß man beiden die Hände auflegte, läßt sich noch keine Gleichstellung der Weihen ableiten³⁶. Oft wird auch den Lektoren und Subdiakonen die Hand aufgelegt³⁷. Selbst wenn gleiche oder ähnliche Gebete verwendet werden, ist bei der unreflektierten Art, wie dies geschieht, nicht ohne weiteres auf eine bewußte Gleichsetzung beider Weihen zu schließen. Weiter ist folgendes zu bedenken: Der Stand der Diakonin war neben dem Stand der Diakone der einzige Weihestand, der nicht auch als Durchgangsstadium für die Priesterweihe angesehen wurde³⁸. Von da her ist es verständlich, daß man sich bei dem Weiheformular der Diakoninnen stark an die Weihe der Diakone anschloß.

Der geplante Diakonat der Frau ist sakramental, was sich nicht im gleichen Sinn von dem altkirchlichen Diakonat der Frau sagen läßt. In der Synodenvorlage heißt es, die Kirche solle „der Frau den Zugang zum sakramentalen Diakonat eröffnen“³⁹. An sich kann man das Wort „sakramental“ weit fassen, etwa in dem Sinn: Da alles Tun der Kirche zeichenhaft, das heißt sakramental ist, muß die Beauftragung der Frau zum Diakonat auch zeichenhaft, das heißt sakramental geschehen, wobei die Frage, ob die Weihe zum Diakonat der Frau explizit zu den sieben Sakramenten zu rechnen ist, offen bleibt. Der Kontext der Vorlage und die Angleichung an den Diakonat der Männer lassen aber nur eine strenge Auslegung des Begriffes „sakramental“ zu. Es wird hier die Spendung eines eigentlichen Sakraments bei der Amtsübertragung des Diakonats der Frau gefordert.

Erst auf dem Vat. II wurde endgültig kirchenamtlich entschieden, daß die Diakonatsweihe für Männer ein Sakrament darstellt⁴⁰. Umgekehrt kann man sagen, daß schon in der alten Kirche die Vorstellung herrscht, jedes Amt werde durch wirksame Zeichen, „Sakramente“, übertragen. Dabei muß aber festgehalten werden, daß die alte Kirche den Begriff „Sakrament“ noch nicht in dem von der Scholastik auf die Siebenzahl eingeschränkten Sinn gebraucht. Unsere differenziertere Fragestellung, ob die Weihe der Frauen zu einem der sieben Sakramente gehört, kennt die alte Kirche noch nicht. Die Feststellung im Gutachten Hünermann: „Der formalsakramentale Charakter dieser Ordination (Diakonat der Frau in der alten Kirche) ist nicht in Zweifel zu ziehen“⁴¹, ist

³⁶ Dies scheint HÜNERMANN, a. a. O., 29, 49—54 zu tun.

³⁷ Vgl. L. OTT, *Das Weihesakrament*, Freiburg 1969, 26 f.

³⁸ W. CROCE, Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung, in: *ZkTh* 70 (1948), S. 258 f.

³⁹ Vorlage a. a. O., 5, 3, S. 11, 7.

⁴⁰ *Lumen Gentium*, Art. 29, in: *LThK* Ergänzungsband I, S. 257, und den Kommentar von VORGRIMLER, 257—259.

⁴¹ HÜNERMANN, a. a. O., 29, 59.

falsch oder wenigstens irreführend, da sie eine moderne Fragestellung in die Zeit der alten Kirche trägt.

1.3 Der Unterschied zwischen den beiden Arten von Diakonat läßt sich nicht eindeutig und exklusiv auf die soziokulturelle Stellung der Frau in der Antike zurückführen. Die Bedeutung des aufgezeigten Unterschieds wird oft mit dem Hinweis auf die soziokulturelle Stellung der Frau in der Antike geschmälert⁴². Die Frau habe erst im 20. Jahrhundert eine dem Mann gleiche Stellung in Gesellschaft und Beruf erlangt. Das sei der Grund, warum im 3. Jahrhundert kein gleichwertiges Diakonat der Frau entstehen konnte.

Dazu ist folgendes zu bemerken: Die Frau im 3. und den folgenden Jahrhunderten hatte eine weitaus stärkere Stellung im Heidentum und in christlichen Sekten als in der katholischen Kirche. Immer wieder werfen die Väter den gnostischen und motanistischen Sekten vor, sie räumten der Frau eine unstatthaft große Rolle ein⁴³. Vom Standpunkt der Frauenemanzipation ist die alte katholische Kirche im Vergleich zur sonstigen heidnischen und christlichen Antike konservativ. Die Tatsache, daß man den Frauen im 3. Jahrhundert den gleichen Zugang zum Diakonat wie den Männern verwehrte, läßt sich deswegen nicht allein auf die allgemeine Stellung der Frau in der Gesellschaft zurückführen. Gryson urteilt recht, wenn er die Hauptursache für den Ausschluß der Frau von gewissen Amtsfunktionen in dem Festhalten der Kirche an Schriftargumenten sieht⁴⁴. Im NT spielen die Frauen nicht die gleiche Rolle in den Gemeinden wie die Männer. Wenn die Evangelisten auch erzählen, daß Frauen Jesus nachfolgen, so geben sie diesen nicht den Titel Jünger⁴⁵. Zu Recht bemerkt Blum: „Die Untersuchung aller betreffenden Stellen in den paulinischen Briefen und in der Apostelgeschichte ergibt also, daß Frauen durchaus eine aktive Rolle im Gemeindeleben spielten, ohne jedoch eine missionarische oder lehrhafte Verkündigung ausgeübt zu haben. In amtlicher oder amtsähnlicher Stellung sind Frauen nur als *διάκονος* zu finden⁴⁶.“ Man sollte auch nicht undifferenziert von Prophetinnen im NT sprechen, die ein „hervorgehobenes stabiles Dienstcharisma besaßen⁴⁷.“ Denn es gilt „Prophetin begegnet im Neuen Testament nur zweimal. Obwohl es in der urchristlichen Gemeinde Frauen gab, die den Geist der Prophetie hatten (Ag 2, 17 f.; 21, 9; 1 K 11, 5), erhalten sie

⁴² Vgl. HÜNERMANN, a. a. O., 31, 10—29.

⁴³ Vgl. Texte in GRYSON, a. a. O., 39 f.

⁴⁴ Ebd., 176.

⁴⁵ Vgl. MEER, a. a. O., 15—20; BLUM, a. a. O., 144: „Auffallend ist, daß das Wort Jüngerin von dem sonst so frauenfreundlichen Lukas wahrscheinlich absichtlich vermieden wird, da er die Zahl der Jünger auf den engeren Kreis der Zwölf und den weiten Kreis der Siebzig begrenzt sehen möchte.“

⁴⁶ BLUM, a. a. O., 148.

⁴⁷ So HÜNERMANN, a. a. O., 28, 19—21, Was ist das, ein „Stabiles Dienstcharisma?“.

nicht diesen Titel ... sondern die Jüdin Hanna ... wird Lk 2, 36 als Prophetin bezeichnet und die Verführerin Isebel ... nennt sich selbst so (Apk 2, 20)⁴⁸. „Anscheinend scheute man sich, Frauen den Titel Prophetin zu geben; man wählte lieber die Funktionsbezeichnung *προφῆτευσεν*“⁴⁹. Auch eine Teilnahme der Frauen an der Gemeindeleitung⁵⁰ läßt sich im NT nicht nachweisen. „On n'en voit pas, cependant, qui exercent des fonctions dirigeantes au sein de la communauté“⁵¹. Umgekehrt gibt es eine Reihe von Stellen, die eine Unterordnung der Frau im kirchlichen Leben vorschreiben: 1 Tim 2, 11—15 wird der Frau ausdrücklich verboten, in der Gemeinde zu lehren. Ein Schweigebot für die Frau, wenn auch nicht so präzise, befindet sich in 1 Kor 14, 43—45. Im gleichen Brief (1 Kor 11, 3—16) wird von der Frau wegen ihrer Unterordnung unter den Mann das Schleiertragen verlangt.

Literarkritische Erörterungen helfen bei diesem Problem wenig weiter. Sicher ist, daß die Pastoralbriefe nicht von Paulus stammen. Angezweifelt wird die Authentizität der Stelle 1 Kor 14, 43—45⁵². Die Verbindlichkeit einer Schriftstelle läßt sich nicht vom Ausschluß der Pseudonymität abhängig machen. Die Frage nach der Authentizität einer Stelle darf nicht zum Kanon im Kanon werden. Die Pastoralbriefe zum Beispiel sind deswegen für uns noch nicht unverbindlich, weil sie nicht direkt von Paulus stammen. In den Kern der Problematik führen dagegen die Fragen: Unterliegt Paulus und seine Schulen an diesen Stellen einer zeitbedingten Untereinschätzung der Frau? Hätte das NT in einer durch die Gleichstellung der Frau geprägten Zeit genau so geurteilt? Sind seine Meinungen zur Stellung der Frau nicht einfach Widerspiegelungen der Frauenfeindlichkeit der Antike?

Wie sah die Stellung der Frau in hellenistischer Zeit aus? Lange Zeit galt die Antike als besonders frauenfeindlich. Man stützte sich dabei auf Aussagen der Philosophen über das Wesen der Frau⁵³. Daraus schloß man auf eine unterdrückte Rolle der Frau in der Gesellschaft. Dieser Schluß ist nicht zulässig.

⁴⁸ G. FRIEDRICH, *προφῆτης* in: ThWNT VI, 829, 27—31. Daß HÜNERMANN, a. a. O., 32, Anm. 1 ausgerechnet die Verführerin Isebel (Apk 2, 20) als Beispiel neutestamentlicher Prophetinnen anführt, berührt eigenartig.

⁴⁹ Ebd., 830, 21—23.

⁵⁰ So HÜNERMANN, a. a. O., 28, 22 f. Bei der einen angegebenen Schriftstelle (Apk 14, 16) dürfte es sich um einen Druckfehler handeln und die andere (1 Kor 16, 19) deckt die vorgetragene These nicht.

⁵¹ GRYSON, 173.

⁵² Am heftigsten gegen eine Authentizität wandte sich in jüngerer Zeit: G. FITZER, Das Weib schweige in der Gemeinde: Über den unpaulinischen Charakter der mulier-taceat-Verse in 1 Korinther 14, München 1973; vgl. auch H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 289 f. Für die Authentizität treten u. a. ein: MEER, a. a. O., 21; BLUM, a. a. O., 149 f.

⁵³ Texte über das Wesen der Frau von Philosophen in: K. THRAEDE: Frau, in: RAC XIII, 208—211; 216—218.

Wie häufig widerspricht auch hier die Theorie der Praxis⁵⁴. In Politik, Zivilrecht und Wirtschaft, in Geselligkeit und Bildung nahm die Frau mit zunehmender Zeit eine immer mehr dem Mann gleichberechtigte Stellung ein⁵⁵. Die meisten Berufe waren auch ihr zugänglich⁵⁶. Auch in der Religion und im Kultus nahm sie eine aktive Rolle ein⁵⁷. Nicht nur für Rom gilt: „Die konservative ‚Nestideologie‘ mit dem betont erosfeindlichen Schema der röm. Matrone deckt sich mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit so wenig wie mit der politischen⁵⁸.“ Wenn Frauen durchaus emanzipiert in den Gemeinden auftraten und die konservative Mode des Schleiertragens nicht mehr mitmachten, war dies durchaus zeitbedingt. „All das war eine ganz natürliche Folge der gesellschaftlichen Emanzipation der Frau: Die im Hellenismus (Oberschicht, Städte) erreichte Gleichberechtigung pflanzte sich in der Kirche fort, nicht zu vergessen, daß die Frau vor ihrer Hinkehr zum Christentum in der Religion beträchtliche Ansprüche hatte stellen dürfen⁵⁹.“ „Um so erstaunlicher, daß genau an diesem Punkt Paulus prinzipiell aufgebeht (1 Cor 11, 3/16)⁶⁰.“ Wer in den Aussagen des Paulus nur eine durch die Antike bedingte Frauenfeindlichkeit sieht, mißverstehet Paulus. Vom Standpunkt der Frauenemanzipation stellt Paulus einen Rückschritt in seiner Zeit dar.

Setzt sich aber bei ihm vielleicht ein rabbinischer Einfluß durch? Das Spätjudentum ist in der Tat frauenfeindlicher in Theorie und Praxis als der Hellenismus. Die hellenistische Emanzipationsbewegung konnte auf dem Boden von Palästina kaum Fuß fassen⁶¹. Gerade innerhalb des Kultus konnte die Frau nicht aktiv werden. Dennoch sind auch in der Diaspora für Frauen die Ehrentitel *προεβύτεροι* oder *μητέρες τῶν συναγωγῶν* erhalten⁶², was darauf hindeutet, „daß entsprechend situierte Frauen so unnütz im Gemeindeleben auch wieder nicht waren⁶³.“ Wenn man sich also auch vor Übertreibungen hüten muß⁶⁴,

⁵⁴ Vgl. THRAEDE, a. a. O., 197—269, der eine gute Übersicht über den derzeitigen Forschungsstand bietet.

⁵⁵ Ebd., 198—204; 211 f., 220—224. Das Urteil über unser Jahrhundert: „Die Ablösung der handwerklich-bäuerlichen Kultur- und Gesellschaftsform hat die Frau zum gleichberechtigten Partner im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben gemacht“; (HÜNERMANN, a. a. O., 31, 11—13) kann mit einigen Abstrichen auch für die Antike zur Zeit des NT gelten.

⁵⁶ Ebd., 204; 221—224.

⁵⁷ Ebd., 207; 223.

⁵⁸ Ebd., 215.

⁵⁹ Ebd., 231.

⁶⁰ Ebd., 232.

⁶¹ Ebd., 223—226.

⁶² Ebd., 234.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Diese Übertreibung hat jüngst zu einer von jüdischer Seite geführten Diskussion über den Artikel: L. SWIDLER, Jesus und die Frau, in: *Diakonia* 3 (1972), 229—235 in: *Diakonia* 4 (1973), 205—207 geführt.

so wird man doch eine starke Unterordnung der Frau unter den Mann im Spätjudentum feststellen müssen. Dennoch ist es nicht möglich, die Haltung Pauli einfach auf den Einfluß des Spätjudentums zurückzuführen⁶⁵. Paulus hat ja sonst keine judaisierenden Tendenzen, sondern kämpft für die Freiheit der Heidenchristen vor jüdischer Gesetzlichkeit. Da soll er ausgerechnet in einer Frage der Mode den Frauen jüdische Vorstellungen aufgezwungen haben? Sein Gebot des Schleiertragens muß anderen Ursprung haben. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß die Stelle aus 1 Tim nur eine Übernahme rabbinischer Vorstellungen darstellt. Denn keine andere Schrift entfernt sich so weit von semitischem Denken (z. B. in der Christologie⁶⁶) wie die Pastoralbriefe.

Woher kommt es aber, „daß die Christen, angefangen bei den Haustafeln des NT, sich nicht einfach an Verhältnisse ihrer Gesellschaft anlehnten . . ., sondern entgegen der zeitgenössischen Emanzipation auf Ideale zurückgriffen, die theoretisch bereits entthront und praktisch längst überholt waren“⁶⁷? Diese Frage wird heute kaum gesehen, geschweige denn beantwortet. Im Rahmen dieser Arbeit kann hier nur ein Versuch einer Antwort gegeben werden: Sowohl 1 Kor als auch die Pastoralbriefe kämpfen gegen eine Gruppe, die unlegbar Ähnlichkeit mit späteren gnostischen Kreisen hat⁶⁸. Die Gnosis hat aber spätestens im 2. Jahrhundert nicht nur eine Gleichberechtigung der Frau gelehrt, sondern trat für eine Aufhebung des Geschlechtsunterschieds ein. Man muß zurückkehren zum ursprünglichen gottgewollten geschlechtslosen Zustand des Menschen: „Als Eva (noch) in Adam war, existierte kein Tod. Als sie sich von ihm trennte, entstand der Tod. Wiederum, wenn (sie) herein (geht) und er (sie) bei sich aufnimmt, wird kein Tod mehr existieren“⁶⁹. Der Hermaphrodit wird zur Idealgestalt der Gnosis⁷⁰. Das Nichtakzeptieren der menschlichen Geschlechtlichkeit führte auch zu praktischen Konsequenzen: Die gnostischen Kreise schwankten zwischen einem totalen Eheverbot und völliger sexueller Freizügigkeit. Vieles deutet darauf hin, daß man in Korinth schon zur Zeit des Apostels Paulus ähnlich dachte (vgl. 1 Kor 7). Demgegenüber legt Paulus auf den Unterschied zwischen Mann und Frau Wert. Gott selbst hat die Menschen

⁶⁵ So MEER, a. a. O., 40—49; I. RAMING, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt, Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung, Köln 1973, 166—200; FITZER, a. a. O., 14—25.

⁶⁶ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Christologie des Neuen Testaments, in: *Mysterium Salutis*, Band III, 1, Einsiedeln 1970, 355—360.

⁶⁷ THRAEDE, a. a. O., 240.

⁶⁸ Auf die schwierige Frage, ob die Gegner des 1. Korintherbriefes schon Gnostiker sind, kann hier nicht eingegangen werden.

⁶⁹ Phil ev. Spr 71, 51; vgl. ebend. Spr 78, 53 f.; 94, 55 f.

⁷⁰ Schrift ohne Titel Codex II (BÖHLIG-LABIB), 161, 30—32; Thomasevangelium 23 (22), 14 f.; ebd., 113/114, S. 26; Ägypt. ev. zitiert in Clemens von Alexandrien: Strom. III, 45 GCS (Stählin), 217, 6—10.

verschieden geschaffen (1 Kor 11,9). Der Geschlechtsunterschied ist nicht Abfall vom wahren Wesen des Menschen, sondern gottgewollt. Diesen Unterschied kann Paulus sich aber nicht denken ohne Unterschied in den Rollen, auch in der Rolle, die die beiden Geschlechter in der Gemeinde zu spielen haben. Mag bei der konkreten Ausformung dieses Gedankens manches bei Paulus von seiner jüdischen Vergangenheit eingeflossen sein, so erwächst die Betonung der Verschiedenartigkeit der Rollen beider Geschlechter eigenständiger, von der kulturellen Stellung der Frau unabhängiger Theologie, die er im Kampf mit der Gnosis entwickelt hat⁷¹. Die alte Kirche hat an dieser Vorstellung manches vergrößert; wenn sie aber die totale Austauschbarkeit der Rollen beider Geschlechter in der Gemeinde nicht mitmachte, bewegte sie sich durchaus im Geist des Apostels Paulus.

II.

2. Ein nicht durch die Tradition abgesicherter Diakonat der Frau ist als „Neuschöpfung“ aus pastoraler Notwendigkeit möglich. Bei einer etwaigen Einführung des Diakonates der Frau würde der Rollenunterschied von Mann und Frau innerhalb der Gemeinden nicht aufgehoben. Aus Schrift und Tradition ergibt sich die Notwendigkeit eines solchen Rollenunterschiedes. Wohl kaum jemand wird aber behaupten, daß durch die Einführung des Diakonates für Frauen an sich schon dieser Rollenunterschied bedroht sei. Man sollte sich aber darüber hinaus im klaren sein, daß die Forderung nach dem Amtspriestertum der Frau mit der Einführung ihres Diakonats wachsen wird. Argumente gegen die Beteiligung der Frau am Amtspriestertum werden bei weiten Teilen der Gläubigen nicht mehr ankommen⁷². Gäbe es aber einmal keinen Unterschied im Amt zwischen Frau und Mann, wäre jeder Rollenunterschied in der Kirche aufgehoben.

Zusätzlich läßt sich fragen: Ist es sinnvoll, daß Frauen ein Amt anstreben, das wie der Diakonat von Männern geprägt wurde? Begeht man dann nicht den gleichen Fehler wie die gesamte Frauenemanzipationsbewegung? Auch in ihr drängen Frauen in von Männern geprägte Rollen, ohne zu merken, daß dann die Vorherrschaft des Männlichen auf eine zwar verdeckte, aber um so wirk-

⁷¹ BLUM, a. a. O., 153—156 führt die Sonderstellung der Frau, die Paulus ihr in den Gemeinden zuweist, ebenfalls auf den Kampf mit der Gnosis zurück. Man kann sich folgendes fragen: Besteht neben dem berechtigten Bestreben nach Gleichberechtigung der Frau heute nicht auch die Gefahr, eine Nivellierung der Rollen, die beide Geschlechter zu spielen haben? Dann erhielten die Gedanken des Apostels neue Aktualität.

⁷² Natürlich ist eine Zulassung der Frau zur Diakonatsweihe nicht identisch mit einer Zulassung zur Priesterweihe, da zwischen Diakonat und Priestertum deutliche Unterschiede bestehen; darauf weisen hin Gutachten CONGAR a. a. O., 26, 40—27, 2; VORGRIMLER, a. a. O., 35, 40—46.

samere Art den Sieg davonträgt? Könnte die Kirche nicht hier einen neuen Weg gehen, indem sie ein neues, von Frauen zu prägendes Amt schafft? Trotz dieser Bedenken wird bei Einführung des Diakonates für Frauen der Rollenunterschied nicht grundsätzlich aufgehoben.

Die Neuschöpfung eines Amtes ist bei pastoraler Notwendigkeit möglich. Ist die Kirche auf dem Gebiet des Amtes überhaupt zu einer Neuschöpfung fähig? Inwiefern kann sie grundlegende Änderungen in ihrer Ämterstruktur vornehmen? Die Antwort lautet: Sie nahm sie im Lauf ihrer Geschichte vor. Angesichts der Ergebnisse der modernen Exegese und der alten Kirchengeschichte scheint es sicher zu sein, daß der Kirche zwar Strukturen und mit ihnen auch die Grundlagen des Amtes vorgegeben sind, doch die Ausgestaltung der Ämter von der Kirche selbst im Lauf der Geschichte vorgenommen wurde. Auch die uns so geläufige Ausformung in Bischofs-, Priester- und Diakonatsamt ist in letzter Klarheit erst in nachneutestamentlicher Zeit entstanden. Kam ein neues Amt in der Kirche auf, lag eine pastorale Notwendigkeit vor. Besteht diese, dann ist kein Grund zu sehen, warum es der Kirche heute verwehrt sein soll, ein neues Amt zu schaffen.

Zur Zeit besteht schon ein Amt für Frauen mit diakonalen Aufgaben. „Es gibt viele Frauen, die hauptberuflich diakonale Aufgaben erfüllen und sich aus innerer Berufung zu lebenslangem kirchlichem Dienst verpflichtet haben“, heißt es in der Vorlage der Synode zu Recht⁷³. Man kann noch weiter gehen: Die Verpflichtung zu lebenslangem kirchlichem Dienst geschieht durch kirchliche Beauftragung, also auch durch äußere Berufung. Wo aber jemand ein Leben lang aus innerer und äußerer Berufung einen kirchlichen Dienst ausübt, hat er bestimmt ein Amt in der Kirche. Dieses wird ja zur Zeit nicht unbedingt durch eine sakramentale Weihe übertragen. Das oberste Amt in der Kirche, das Petrus-Amt, kennt ja auch keine Weihe bei der Amtsübertragung. So existiert schon das Amt für die Frau.

Eine pastorale Notwendigkeit speziell zur sakramentalen Weihe der Frau besteht nicht. Setzt man voraus, daß es schon ein wirkliches Amt für die Frauen in der Kirche gibt, dann eröffnet die sakramentale Diakonatsweihe, also die Art der Übertragung des Amtes, diesen Frauen keine neuen Aufgabenfelder. Insofern kann man nicht von einer pastoralen Notwendigkeit für die sakramentale Diakonatsweihe der Frau sprechen.

Es ist sinnvoll, daß jede Amtsübertragung in wirksamen Zeichen, das heißt sakramental geschieht. Würde nach diesem Prinzip überall gehandelt, wäre eine Diakonatsweihe für Frauen notwendig. „Eine Verweigerung käme der Mißachtung sowohl der Diakonie als auch der sakramentalen Gnaden nahe“, schreibt VORGRIMLER als Begründung der sakramentalen Weihe für Frauen⁷⁴.

⁷³ Synodenvorlage 5, 3; 11, 2 f.

⁷⁴ Gutachten VORGRIMLER, 3, 6 ff.

Die Frau mit diakonalen Aufgaben sollte auch die sakramentalen Gnaden für diese Aufgaben erhalten. Dieses Argument hat Gewicht. In der Tat sollte es in der Kirche kein Amt ohne sichtbares und wirksames Zeichen bei der Übertragung geben. Wenn alles Tun der Kirche sakramental, das heißt im Zeichen wirksam ist, dann sollte dies auch bei jeder Amtsübertragung zum Ausdruck kommen. So handelte auch die alte Kirche, man denke nur an die niederen Weihen. Die Forderung nach sakramentaler Verdeutlichung der Amtsübertragung kann aber nicht einseitig nur beim Diakonat der Frau erhoben werden. Andere Amtsübertragungen drängen sich auf (Pastoralreferenten, Laienkatecheten, Kommunionausteiler etc.). Überall wo echtes Amt ist, sollte auch die Gnade des Amtes in sichtbaren Zeichen verdeutlicht werden. Entsteht dann aber nicht eine völlige Klerikalisierung der Kirche? Was versteht man unter Klerikalisierung? Wohl eine völlige Identifizierung der Kirche mit ihren Amtsträgern. Wenn aber die Frauen jetzt schon mit ihren diakonalen Aufgaben ein wirkliches Amt innehaben, wird durch eine Weihe der Frauen oder auch anderer Amtsträger diese Gefahr eines falschen Kirchenbildes nicht größer.

Klinische Seelsorgeausbildung in katholischen Priesterseminaren

Konzept und Aufbau der Kurse

Die in den letzten Jahren intensiv geführte Diskussion um eine Reform des Theologiestudiums und der Priesterausbildung signalisiert eine gewisse Unzufriedenheit mit den bisherigen Ausbildungsmethoden und -inhalten, aber zugleich auch eine Offenheit gegenüber neuen Denkansätzen und Erfahrungen in diesem Bereich. In dieser Situation erscheint es uns als sinnvoll, unsere bislang vorliegenden Erfahrungen mit einem Ausbildungskonzept darzustellen, das in anderen Ländern bereits gut erprobt ist, an dem aber die Diskussion in Deutschland, soweit es die katholische Kirche betrifft, noch weitgehend vorbeigeht: die Klinische Seelsorgeausbildung (KSA). Wegen der geringen Bekanntheit und Verbreitung dieses Konzeptes werden wir in diesem Artikel zuerst die Geschichte und Grundprinzipien dieser Ausbildungskonzeption darstellen und in einem weiteren Aufsatz unsere in den bisher durchgeführten Kursen gewonnenen Erfahrungen und die sich daraus ableitenden Konsequenzen zur Diskussion stellen.

I. Was ist Klinische Seelsorgeausbildung?

Die Klinische Seelsorgeausbildung¹, im englischen Sprachgebrauch *Clinical Pastoral Training* (CPT) oder auch *Clinical Pastoral Education* (CPE) genannt, entstand in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts in den USA. Das dringende Bedürfnis nach neuen Methoden der Ausbildung für den Pfarrdienst führte zu der Suche nach einem umfassenderen Konzept mit interdisziplinärem Rahmen. Der Student und zukünftige Seelsorger sollte in die Lage versetzt werden, nach Möglichkeit alle brauchbaren theologischen und sozialwissenschaftlichen Kategorien und Denkmodelle anzuwenden, die zum besseren Verständnis des leidenden Menschen dienen können. Die KSA ist folglich vom Konzept her nicht auf eine bestimmte Methode oder Schulrichtung festgelegt, sondern bevorzugt das eklektische Prinzip.

Neben dem interdisziplinären Rahmen ist der Praxisbezug von grundlegender und entscheidender Bedeutung für die Konzeption der Klinischen Seelsorgeausbildung (*learning by doing*). Der zukünftige Seelsorger soll nicht vornehmlich einen breiteren theoretischen Rahmen erarbeiten und verstehen lernen,

¹ Weiterführende Literatur: D. STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge*, München 1970; W. ZIJLSTRA, *Seelsorge — Training*, Mainz/München 1971; W. BECKER (Hrsg.), *Klinische Seelsorgeausbildung — Clinical Pastoral Education*, Frankfurt/Main 1972.

sondern er soll die Tragfähigkeit der theoretischen Aussagen an den Menschen selbst erfahren und nachvollziehen. Insofern erscheint der konkrete Mensch in der KSA zugleich als Objekt wie auch als Lehrmeister des Seelsorgers. In diesem Lernprozeß der tätigen und reflektierenden Seelsorge wird der Student nicht allein gelassen. Er geht seinen Weg zusammen mit anderen unter der Supervision² eines ausgebildeten und erfahrenen Lehrers, der mit ihm zusammen und in der Gruppe die Erfahrungen seiner Seelsorgspraxis reflektiert und seine Einstellungen und Verhaltensweisen — soweit nötig und möglich — korrigiert. Damit befinden sich sowohl die Studenten als auch die Lehrer permanent in einem gemeinsamen und umfassenden Lernprozeß, weshalb im englischen Sprachgebrauch das Wort „Training“ häufig durch den weiteren Begriff „Education“ (Erziehung) ersetzt wird.

Im Zentrum der seelsorgerlichen Arbeit steht in der Klinischen Seelsorgeausbildung der leidende Mensch, der in eine persönliche Lebenskrise geraten ist. An ihm muß sich die Ausbildung und die darin angestellte theologische Reflektion bewähren. Von daher wird verständlich, daß sich der Terminus „klinisch“ nicht nur auf die verwendeten Ausbildungsmethoden bezieht, sondern auch auf die Situation des Seelsorgspartners und nicht zuletzt auch auf den Ort der Seelsorge, der zumeist nämlich ein Krankenhaus ist. In der Krankenhaus-situation trifft der Seelsorger auf einen für die Ausbildung günstigen organisatorischen Rahmen und aber zugleich auch auf eine Verdichtung menschlicher Not, welche seine Arbeit und Reflektion gleichermaßen einfordert und intensiviert.

Die Zielvorstellungen und Arbeitsmethoden der Klinischen Seelsorgeausbildung orientieren sich konsequent an dem biblischen Ansatz, daß die Religion und Theologie den ganzen Menschen betreffen, also sowohl seine rationalen wie auch emotionalen Komponenten, seine bewußten und unbewußten psychischen Prozesse, seine Art wahrzunehmen und mit anderen Menschen Kontakt aufzunehmen etc. Insofern Religion unlöslich in die realen psychischen Abläufe und Persönlichkeitsstruktur des einzelnen eingebettet ist, liegt es auf der Hand, daß Unausgewogenheiten in der psychischen Dynamik und Unkenntnis der eigenen seelischen Reaktionsweisen immer auch tiefgreifende Folgen für das religiöse Erleben und die seelsorgerlichen Möglichkeiten des Betreffenden haben. Ferner wird berücksichtigt, daß der Student nicht als tabula rasa zur Ausbildung kommt, sondern zuvor bereits eine ganze Menge von Inhalten, Einstellungen

² T. W. KLINK, Supervision als Routine-Prozeß in der Berufsausbildung für den Pfarrdienst, in: Wege zum Menschen, Göttingen 1972, 319 ff.; T. W. KLINK, Supervision in der Klinischen Seelsorgeausbildung und W. BECKER, E. BURDZIK, D. PARKER, Seelsorge und Supervision im psychiatrischen Krankenhaus, in: W. BECKER, D. STOLLBERG (Hersg.), Klinische Seelsorgeausbildung, Göttingen 1973, 141 ff., 181 ff.; E. R. SCHMIDT, Erfahrungen mit einem Lernprozeß unter Supervision, in: Wege zum Menschen, Göttingen 1973, 371 ff.

und Reaktionsweisen gelernt hat, die seine gegenwärtigen Motive, Lernerwartungen und Verhaltenstendenzen beeinflussen. Die KSA geht von dem lerntheoretisch fundierten Grundsatz aus, daß der Student seinen Lernprozeß nicht sinnvoll und effektiv fortsetzen kann, wenn seine bisherigen Lernerfahrungen dabei nicht explizit berücksichtigt und mitverarbeitet werden.

Die Ziele der Klinischen Seelsorgeausbildung richten sich grob umrissen auf drei Schwerpunkte:

1. Vermittlung theoretischer Kenntnisse

Diese Vermittlung bezieht sich im wesentlichen auf den Bereich der Sozialwissenschaften und der Pastoralpsychologie und -soziologie, da die theologische Kenntnisdimension in der Regel von den theologischen Hochschulen abgedeckt wird. Mögliche Themen einer systematischen Erörterung sind: Entwicklungspsychologie und Sozialisationstheorie; Strukturmodelle der Persönlichkeit, Ich-Psychologie, Abwehrmechanismen; Gruppenpsychologie, Rollen- und Kommunikationstheorie; Entwicklung, Grundformen und Pathologie des religiösen Erlebens etc.

Diese Aufstellung läßt erkennen, daß die Klinische Seelsorgeausbildung das bisherige Theologiestudium nicht ersetzen soll, sondern vornehmlich als inhaltliche und vor allem auch als methodische Ergänzung konzipiert ist.

2. Vermittlung und Einübung seelsorgerlicher Fertigkeiten

Wegen der überragenden Bedeutung des Gesprächs in der Seelsorge liegt der eindeutige Schwerpunkt der Ausbildung auf der Methodik der Gesprächsführung. Ein weiterer Bereich ist der Umgang mit Gruppen und den darin ablaufenden Prozessen.

3. Intensivierung der Selbst- und Fremdwahrnehmung

Der Seelsorger soll lernen, die tiefen Bedürfnisse der Menschen, an denen er seinen Dienst tut, besser zu erfassen und damit die Erwartungen besser zu erfüllen, die diese Menschen aus dem Glauben heraus an ihn als offiziellen Repräsentanten der Kirche richten. Dabei gilt als Grundsatz, daß einer einen anderen niemals richtig verstehen und ihm nahe sein kann, wenn er seine eigenen Bedürfnisse und Gefühle nicht halbwegs unverzerrt wahrnehmen kann. Es geht also in dieser wohl wichtigsten Zielvorstellung primär darum, daß der Seelsorger erkennt, wer er eigentlich ist; daß er seine Persönlichkeit, dort wo es erforderlich ist, einer Nachreifung unterzieht; daß er dadurch sensibler für die Gefühle und Bedürfnisse der anderen wird; daß er eine persönliche Identität aufbaut; seine berufliche Identität abklärt, und seine persönliche und berufliche Identität integriert.

Die hier aufgeführten verschiedenartigen Aspekte dürfen nicht isoliert nebeneinander gesehen werden. Es gehört gerade zu den Wesensmerkmalen der Klinischen Seelsorgeausbildung, daß die gegenseitigen Interdependenzen dieser Komponenten transparent gemacht und integriert werden. Aus diesem integrativen Modell ergibt sich auch, daß ein ausgewogenes Verhältnis von Theorie und Praxis angestrebt wird, um einen einseitigen Intellektualismus oder Pragmatismus zu vermeiden.

Der faktische Stellenwert der Theologie in der Klinischen Seelsorgeausbildung wird zum Teil kontrovers beurteilt. Die Gegner dieser Konzeption haben immer wieder eingewendet, die KSA sei mehr klinisch als pastoral und führe zu einer Entfremdung und Verpsychologisierung der Theologie. Obwohl dieser Einwand nicht immer sachlicher Natur ist, sondern häufig eine emotionale Abwehr gegen die geforderte Auseinandersetzung mit sich selbst und den anderen signalisiert, trifft er doch auf eine mögliche Gefahr dieses Ausbildungskonzepts. Es kann unseres Erachtens bei der heute zu erwartenden Schwemme an Psychologen sicher nicht das Ziel einer solchen Ausbildung sein, daß die wenigen noch vorhandenen Theologiestudenten mit ungenügenden Mitteln zu — voraussichtlich schlechten — Psychologen umfunktioniert werden. Dies zumal, als man heute den Eindruck haben kann, daß das Thema Religion bei den gegenwärtigen Psychologen in Forschung und Ausbildung einer ähnlichen Tabuierung unterliegt, wie die Sexualität zu Zeiten Sigmund Freuds. Entsprechend wird auch von den im Bereich der Klinischen Seelsorgeausbildung arbeitenden Autoren durchweg die Notwendigkeit betont, daß die vielschichtigen und zum Teil existentiellen Erfahrungen, die der Student in der Auseinandersetzung mit sich, seinen Gesprächspartnern und den theoretischen Stoffen macht, auf ihre theologischen Implikationen hin geprüft und reflektiert werden müssen, so daß er sie in seiner späteren Praxis als Seelsorger sinnvoll verwerten kann.

II. *Verbreitung der Klinischen Seelsorgeausbildung*

Das Clinical Pastoral Training hat nach bescheidenen und mühevollen Anfängen heute in den USA eine allgemeine Anerkennung gefunden³. Bei der „Association for Clinical Education“ sind über 250 anerkannte CPT-Zentren und mehr als 115 theologische Hochschulen als Mitglieder eingetragen⁴. In Europa dauerte es lange, bis die Theologen dieses neue Ausbildungskonzept zur Kenntnis nahmen⁵. Seit 1963 hat das CPT in den Niederlanden Fuß gefaßt und

³ H. FABER, *Klinische Semester für Theologen*, Bern 1965; Y. SPIEGEL, *Clinical Pastoral Education in den USA*, in: *Pastoraltheologie*, Göttingen 1967, 228 ff.

⁴ C. E. HALL, Was ist Clinical Pastoral Education (CPE)? in: W. BECKER, a. a. O., 29 ff.

⁵ W. BECKER, Das amerikanische Clinical Pastoral Training als Beitrag zur Aus- und Fortbildung europäischer Theologen, in: *Deutsches Pfarrerberblatt*, Essen 1969, 370 f.

sich unter wesentlicher katholischer Beteiligung einen festen Platz in der Ausbildung der Studierenden gesichert⁶. An einigen Universitäten gibt es Curricula mit einer Laufzeit von bis zu drei Jahren (z. B. Nijmegen), die sich am Konzept des CPT orientieren.

In Deutschland ist die Klinische Seelsorgeausbildung noch relativ neu. Erst 1970 nahm das erste Zentrum in Hannover seine Arbeit auf⁷. Inzwischen hat sich diese schmale Basis auch in Deutschland verbreitert, bislang allerdings vor allem erst unter den evangelischen Theologen⁸. Die anerkannten Ausbildungszentren sind zur Zeit noch ausschließlich in evangelischer Trägerschaft (Hannover, Bethel, Frankfurt, Dortmund, Stuttgart, Bad Kreuznach, Hamburg und Düsseldorf. Ferner gibt es in Württemberg ein Programm für Theologiestudenten)⁹. Von katholischer Seite wurde 1974 in Heidelberg erstmals ein Kurs für die systematische Ausbildung von Krankenhauspfarrern angeboten¹⁰. Die Arbeit an diesen Zentren konzentriert sich gegenwärtig noch weitgehend auf die Fortbildung von Seelsorgern, die bereits Praxiserfahrung haben. Die auf dem Gebiet der KSA arbeitenden Theologen haben sich in den letzten Jahren in der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ zusammengeschlossen, in der sie eine eigene Sektion bilden. Unter den Mitgliedern dieser Gesellschaft befinden sich die katholischen Theologen zur Zeit ebenfalls noch in einer bedauerlichen Minderzahl.

Die Klinische Seelsorgeausbildung findet nur zögernd Eingang in die katholische Theologenausbildung. 1971 wurde im Priesterseminar Trier erstmals der Versuch gemacht, mit den Teilnehmern der Pastorkurse (11. und 14. Semester) ein zweiwöchiges Seelsorgetraining durchzuführen¹¹. Dieser Versuch wurde von allen Beteiligten positiv aufgenommen, so daß in den folgenden Jahren jeweils zwei bis drei solcher Kurse angeboten wurden, an denen bislang sämtliche Studenten der Pastoralsemester teilgenommen haben. Seit dem Frühjahr 1974 gibt es ein ähnliches Angebot für den Diakonatskurs im Priester-

⁶ W. ZIJLSTRA, a. a. O., 7 ff.

⁷ H.-C. PIPER, Ein Zentrum für Clinical Pastoral Training, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Göttingen 1970, 419 ff.; ders., Klinische Seelsorge-Ausbildung, Berlin 1972; ders., Theologische Perspektiven und Erfahrungen in der Klinischen Seelsorgeausbildung, in: Wege zum Menschen, Göttingen 1972, 91 ff.

⁸ W. BECKER, Klinische Seelsorgeausbildung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gruppendynamik, Stuttgart 1974, 320 ff.

⁹ H.-J. WACHSMUTH, Klinische Seelsorgeausbildung in der Bundesrepublik 1974, in: Wege zum Menschen, Göttingen 1974, 115 ff.

¹⁰ J. MAYER-SCHEU, Seelsorge im Krankenhaus, Mainz 1974, 45.

¹¹ M. BÜHLER, Aus der Arbeit der Klinischen Seelsorgeausbildung: Kurs am Priesterseminar in Trier, in: Wege zum Menschen, Göttingen 1972, 117 f.

seminar Münster, das nach den guten Anfangserfahrungen ebenfalls fortgesetzt wird. Von Kursen dieser Art in anderen deutschen Priesterseminaren ist uns bislang nichts bekannt. An der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt gibt es allerdings seit etwa vier Jahren ein ähnliches Angebot unter Leitung von K. Frielingsdorf, an dem bisher die Mehrzahl der Studenten aus den höheren Semestern teilgenommen hat¹². Der Unterschied in der Konzeption besteht darin, daß diese Kurse in Form einer Lehrveranstaltung von vier Wochenstunden durchgeführt werden, in denen die theoretische Wissensvermittlung (Vorlesungen) einen breiten Raum neben den praktischen Übungen einnimmt. Ferner sind keine Klinikbesuche vorgesehen. In der Gesamtkonzeption, den Zielvorstellungen und den angewandten Methoden orientieren sich aber auch diese Kurse an dem Grundmodell der Klinischen Seelsorgeausbildung, so daß sie durchaus mit dem hier dargestellten Konzept vergleichbar sind. Ähnlich verhält es sich mit den Pastoralpraktika, die J. Mayer-Scheu mit den Diakonatskursen der Bistümer Freiburg (seit 1973) und Mainz (seit 1974) an der Universitätsklinik Heidelberg durchführt.

Bevor wir den Aufbau des von uns durchgeführten Seelsorgetrainings detailliert darstellen, müssen wir noch auf eine Einschränkung hinweisen. Die Bezeichnung „Klinische Seelsorgeausbildung“ trifft zwar ganz auf die Methoden unserer Arbeit zu, aber nur bedingt auf den Zeitraum. Der zweiwöchige Kurs ist eher als eine Einführung zu verstehen. Die normalen Kurse dauern sechs Wochen oder zumeist sogar drei Monate.

III. *Aufbau der bisher durchgeführten 2-Wochen-Kurse*

Die zweiwöchigen Einführungskurse in die Klinische Seelsorgeausbildung sind in sich geschlossene Einheiten, die nach Möglichkeit in einer Zeit stattfinden, in der keine sonstigen Veranstaltungen angeboten werden; zumeist liegen sie in den Wochen vor Beginn der Semester. Die Teilnehmer werden bei der Bekanntgabe der Termine gebeten, keine weiteren Verpflichtungen für die Zeit der gemeinsamen Arbeit einzugehen, da die Kurse anstrengend seien und die verbleibende Freizeit zur Erholung oder zur weiteren persönlichen Auseinandersetzung mit den Erlebnissen während des Kurses genutzt werden sollte. Auf diese Weise kann der Stundenplan relativ flexibel gehandhabt und auch bei Bedarf eine zusätzliche Sitzung eingebaut werden. Die Teilnehmer behalten während dieser Zeit ihre normalen Zimmer in oder außerhalb des Priesterseminars bei; sie wohnen also nicht in einer eigens gebildeten Wohngruppe. Die Veranstaltungen selbst finden in den Räumen des Priesterseminars statt.

Der Kurs wird mit einer Einführungssitzung eröffnet, in der die Supervisoren den Teilnehmern ein Stundenplanangebot vorlegen, das nach einer gemeinsamen

¹² K. FRIELINGSDORF, Vorbereitung auf das seelsorgerliche Gespräch, in: Katechetische Blätter, 11, 1974, 665 ff.



Diskussion mit oder ohne Abänderungen ratifiziert wird. Dieser Stundenplan hatte, wenn man als Modell einen Kurs von 10 Teilnehmern zugrunde legt, etwa folgendes Aussehen:

Montag

- Vormittag: Einführung und Organisatorisches (90')
Bisherige Erfahrungen mit Krankenbesuchen (90')
Erwartungen an die Stationsbesuche
- Nachmittag: Stationsbesuche (etwa 3 Stunden; Zeit nach Wahl)
- Abend: Erstellen eines Gesprächsprotokolls

Dienstag

- Vormittag: Austausch der Erfahrungen auf der Station (90')
Reflektion der Erfahrungen in der Gruppe
Definition der persönlichen Seelsorgsziele (90')
- Nachmittag: Gesprächsanalyse (90')
Einzelsupervision (60')

Mittwoch und Donnerstag

- Vormittag: Gesprächsanalyse (90')
Reflektion der Gruppenarbeit (90')
- Nachmittag: Gesprächsanalyse (90')
Einzelsupervision (60')
Einzelsupervision (60')
- Abend: Vorbereitung der Zwischenauswertung (jeder für sich)

Freitag

- Vormittag: Mündliche Zwischenauswertung (90'; 3 Teilnehmer)
Mündliche Zwischenauswertung (90'; 3 Teilnehmer)
- Nachmittag: Mündliche Zwischenauswertung (120'; 4 Teilnehmer)

Wochenende frei

Montag

- Vormittag: Organisation und Reflektion
Definition der persönlichen Lernziele für die 2. Woche (90')
Gesprächsanalyse (90')
- Nachmittag: Stationsbesuche (3 Stunden; Zeit nach Wahl)
- Abend: Erstellen eines Gesprächsprotokolls

Dienstag und
Mittwoch

Vormittag: Gesprächsanalyse (90')
Reflektion (90')

Nachmittag: Gesprächsanalyse (90')
Einzelsupervision (60')
Einzelsupervision (60')

Donnerstag

Vormittag: Gesprächsanalyse (90')
Reflektion (90')

Nachmittag: Einzelsupervision (60')

Abend: Erstellen einer schriftlichen Schlußauswertung

Freitag

Vormittag: Schlußauswertung (90'; 3 Teilnehmer)
Schlußauswertung (90'; 3 Teilnehmer)

Nachmittag: Schlußauswertung (90'; 3 Teilnehmer)
Schlußauswertung (1 Teilnehmer) und Abschluß (60')

IV. Die einzelnen Elemente des Kurses

1. Die Gruppe¹³

Eines der wesentlichen Elemente der Arbeit in der Klinischen Seelsorgeausbildung ist die Gruppe selbst: sie bietet dem einzelnen Lernerfahrungen, die er nur in der Gemeinschaft mit anderen machen und aufarbeiten kann. Die Vorteile der Arbeit in der Gruppe sind vielschichtig:

- a. Die Gruppe bietet dem einzelnen die emotionale Unterstützung, die für den zum Teil schmerzhaften Prozeß der Selbsterfahrung notwendig ist. Die Teilnehmer erfahren in der Gruppe, daß sie alle schwach sind und Fehler machen. Entscheidend dabei ist aber die erlebte Gewißheit, daß sie Fehler machen und eingestehen dürfen, ohne dadurch gleich von den anderen abgelehnt oder bloßgestellt zu werden. Zudem wird in dieser Gemeinschaft, die im Glauben und im Bemühen um den anderen solidarisch ist, Kirche akut und erfahrbar.

¹³ T. BROCHER, D. STOLLBERG, Die Funktion von Gruppen und Gruppendynamik in der Klinischen Seelsorgeausbildung, in: W. BECKER (Hrsg.), a. a. O., 108 ff.; H. ALBERTI-RUESS u. a., Gruppenprozesse in Kursen Klinischer Seelsorgeausbildung, in: K.-W. DAHM, H. STENGER, Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, Mainz/München 1974, 191 ff.

- b. Die Gruppe verfügt über mehr Informationen und sieht mehr als der einzelne, wodurch die Arbeitsleistung und -effektivität gesteigert wird.
- c. Sie gibt dem einzelnen Mitglied in einem Feedback-Prozeß wichtige Aufschlüsse darüber, wie er von anderen erlebt wird und damit auch, wer er in Wirklichkeit ist. Ferner unterstützt sie den Abklärungsprozeß, welche Fähigkeiten und Möglichkeiten der einzelne hat, um anderen seelsorgerliche Hilfe zu geben.
- d. Die Gruppe bietet die Möglichkeit, die Kontaktaufnahme mit anderen, die interne Konfliktverarbeitung und die Solidarität untereinander modellhaft einzuüben.
- e. Ferner ermöglicht sie Supervision und Korrektur durch Gleichgestellte. Dadurch haben es besonders diejenigen Teilnehmer leichter, die mit Autoritätsproblemen zu kämpfen haben und deshalb leicht einen Widerstand gegen den Supervisor aufbauen.

2. Die Stationsbesuche

Während des zweiwöchigen Einführungskurses ist zu Beginn jeder Woche ein Stationsbesuch vorgesehen. Nach Absprache mit dem jeweiligen Krankenhauspfarrer können die Studenten die sich aus organisatorischen Gründen anbietenden Zimmer unter sich aufteilen, so daß jeder normalerweise eine ganze Station zur Verfügung hat. Grundsätzlich kommen sämtliche Stationen für die Besuche in Frage, also auch die Intensiv- und Krebsstationen. Das Klinikpersonal wird gewöhnlich durch den Krankenhauspfarrer über die Besuche informiert.

Die am Krankenbett geführten Gespräche haben wie schon angedeutet den Vorteil, daß sie nicht als Planspiele, sondern in einer konkreten Realsituation stattfinden, die den Studenten häufig mit existentiellen Krisen des menschlichen Lebens wie auch mit der Problematik seiner eigenen Rolle und Motivation als Seelsorger konfrontiert, zumal er nicht als Ortspfarrer zu bekannten Patienten geht, die ihn mehr oder weniger erwarten.

3. Das Gesprächsprotokoll (Verbatim) und die Gesprächsanalysen¹⁴

Der Student wählt von den Gesprächen, die er am Nachmittag in der Klinik geführt hat, eines aus und fertigt von diesem aus dem Gedächtnis ein möglichst wörtliches Protokoll in Rede und Gegenrede an. Dieses Protokoll, auch Verbatim genannt, wird vervielfältigt, so daß jeder der Kursteilnehmer ein

¹⁴ H. FABER, Die Gesprächsanalyse in der Klinischen Seelsorgeausbildung, und W. ZIJLSTRA, Ein Beispiel einer Gesprächsanalyse aus dem allgemeinen Krankenhaus, in: W. BECKER (Hrsg.), a. a. O., 43 ff., 52 ff.; W. BECKER, A. J. HAMMERS, Zur Analyse eines Seelsorgegesprächs, in: Wege zum Menschen, Göttingen 1974, 93 ff.

Arbeitsexemplar zur Verfügung hat. Eine Gesprächsaufzeichnung dieser Art genügt dem Anspruch „wörtlich“ natürlich nur in begrenztem Maße. Um dieses Ziel zu erreichen, müßte man mit einem Tonband arbeiten. Bisher haben wir aber noch keinem Kurs den Rat gegeben, ein solches Gerät zu benutzen, da es unserer Auffassung nach den spezifischen Charakter eines seelsorgerlichen Gesprächs zu sehr stören würde — ganz abgesehen von den zu erwartenden praktischen Schwierigkeiten.

Das Gesprächsprotokoll bietet zudem Möglichkeiten, die eine Tonbandaufzeichnung nicht aufweist. Da der Teilnehmer das Gespräch aus seiner eigenen Sicht aufzeichnet, ist es gekennzeichnet durch die Art, wie er sich in der Gesprächssituation selbst erlebt hat. Es gibt somit wertvolle Aufschlüsse über die individuelle Wahrnehmungs- und Erinnerungsweise des Protokollanten. Als solches dient es nicht nur der Analyse und Einübung einer bestimmten Gesprächstechnik, sondern vor allem auch zur Aufarbeitung individueller Reaktionstendenzen und Abwehrmechanismen und zur Schärfung der Sensibilität für die Gefühle und Bedürfnisse des Patienten. Unter diesem Aspekt gesehen ist das Gesprächsprotokoll ein vorzügliches Instrument zur Intensivierung der Selbst- und Fremdwahrnehmung und überhaupt für die Arbeit im Rahmen der Klinischen Seelsorgeausbildung.

Die Teilnehmer erhalten vor den Stationsbesuchen einen Leitfaden für die Anfertigung des Protokolls, der von den Supervisoren kurz eingeführt wird. Bisher hat sich der folgende Entwurf gut bewährt:

Name des Protokollanten

Datum des Besuchs

Dauer des Gesprächs

A. Vor dem Gespräch

1. Daten von dem und über den Patienten vor dem Besuch
2. Wie kam der Besuch zustande?
3. Welche Kontakte bestanden zum Stationspersonal?
4. Beobachtungen und Empfindungen vor dem Gesprächsbeginn:
 - a. im Hinblick auf den Patienten
 - b. im Hinblick auf sich selbst
 - c. im Hinblick auf die Station

B. Das Gespräch

Möglichst wörtliche Wiedergabe aus dem Gedächtnis mit Angabe von Gefühlen, Zwischenfällen, Unterbrechungen und Pausen.

C. Auswertung des Gesprächs

1. Welches waren die Themen und Gefühle des Patienten?
2. Welches waren die eigenen Reaktionen und Gefühle bei und nach dem Besuch?
3. Gibt es Pläne für den weiteren seelsorgerlichen Kontakt?
4. Fragen des Protokollanten an die Gruppe.

Bei der Gesprächsanalyse in der Gruppe versucht der Supervisor, den Teilnehmern möglichst viel Lernfreiheit zu gestatten, damit sie sich mit eigener Aktivität entfalten können und dadurch der subjektive Lernerfolg gewährleistet wird. Nur das, was die Teilnehmer mit Hilfe des Supervisors selbst entdecken, haben sie wirklich gelernt und in ihre bisherigen Erfahrungen integriert. Es geht bei der Analyse des Protokolls im wesentlichen darum, herauszufinden, was der Patient an Gefühlen und Bedürfnissen geäußert hat, und wie der Seelsorger darauf eingeht. Ob er bereit war, für die Zeit des Gesprächs wirklich in das Leben dieses Patienten einzutreten, indem er ihm wirklich zuhört und Verständnis entgegenbringt, oder ob er mehr oder weniger einen Monolog führt, billigen Trost spendet, den Patienten „überfährt“ oder vor dessen Problemen und Bedürfnissen ausweicht.

4. Die Reflektionseinheiten

In den für die Reflektion vorgesehenen Sitzungen hat die Gruppe Gelegenheit, über den Ablauf und die persönlichen und theologischen Implikationen ihrer bisherigen Arbeit nachzudenken sowie über die Beziehungen der Teilnehmer untereinander und zu den Supervisoren zu sprechen. Meistens werden diese Sitzungen von den Supervisoren nicht vorstrukturiert, indem sie zum Beispiel der Gruppe ein bestimmtes Thema vorgeben, sondern die Teilnehmer wählen zu Beginn der Sitzung das Thema selbst und können es im Verlauf derselben wechseln, wenn ihnen das sinnvoll erscheint. Gewöhnlich tangiert das aufgegriffene Thema akute Prozesse und Erlebnisse in der Gruppe, die noch nicht genügend aufgearbeitet und zur Ruhe gekommen sind, so daß der Aspekt der Selbsterfahrung und Gefühlsverarbeitung in den Reflektionseinheiten zumeist im Vordergrund steht.

Am Übergewicht der Selbsterfahrung wird deutlich, daß eine Gruppe erst dann effektiv über Sachthemen sprechen kann, wenn die darunterliegenden persönlichen Beziehungsaspekte zwischen den Teilnehmern einigermaßen geklärt sind. Gibt es zum Beispiel Spannungen zwischen zwei Gruppenmitgliedern, die nicht direkt angesprochen werden, so sind diese darauf angewiesen, ihr gestörtes Verhältnis immer wieder auf der Ebene der Sachdiskussion zu reproduzieren. Da jeder der beiden den anderen zu Teilen oder als Ganzen nicht leiden kann,

muß er ihm immer wieder nachweisen, daß seine Argumente schlecht sind. Es gehört mit zu den Zielen der Reflektionseinheiten, diese Dynamik in der Gruppe aufzudecken und an einigen Beziehungsachsen exemplarisch erfahrbar zu machen. Damit haben die Teilnehmer Gelegenheit, die Kommunikation mit den Mitbrüdern einzuüben, die ja später für die übrigen Gemeindemitglieder vorbildhaft sein soll.

Aus dem Stundenplanentwurf wird deutlich, daß in den von uns durchgeführten zweiwöchigen Kursen keine expliziten Theorieeinheiten vorgesehen sind. Das ist sicherlich eine Schwäche dieses Programms, die aber unseres Erachtens nicht zu umgehen ist, da die Zeit dazu fehlt. Wir müssen uns darauf beschränken, die akut in der Gruppe ablaufenden Prozesse aufzugreifen, bewußt zu machen und nach Möglichkeit theoretisch aufzuarbeiten. Der Lernweg über die Schritte Aktion-Reflektion-Theorienbildung ist lerntheoretisch an sich optimal. Der konkrete Nachteil besteht allerdings darin, daß wir gewöhnlich nicht die Zeit finden, um die theoretischen Erkenntnisse in einen systematischen Zusammenhang zu bringen und zu vertiefen. Es wäre günstig, wenn diese Arbeit außerhalb des Kurses geleistet werden könnte¹⁵.

5. Das Rollenspiel

Das Rollenspiel ist ein Element der Kurse, das nicht in einer besonderen Einheit repräsentiert ist, sondern bei Bedarf zur Bewußtmachung und Aufarbeitung akuter Vorgänge in der Gruppe dient. Durch das Spiel der Akteure wird eine bestimmte Situation (z. B. Krankenbesuch oder Nachspielen einzelner Passagen eines Protokolls) gefühlsmäßig so lebendig, daß es die Spieler und die auswertende Beobachtergruppe sehr viel leichter haben, damit zu arbeiten. Außerdem kann das Rollenspiel in brisanten Situationen eine psychokathartische Wirkung auslösen.

6. Die Einzelsupervision

Die Einzelsupervision hat in den langen Ausbildungskursen ihren festen Platz. In ihr finden die Teilnehmer Gelegenheit, in vertraulicher Atmosphäre allein mit dem Supervisor persönliche Aspekte ihrer Auseinandersetzung mit der Kursarbeit zu besprechen, die sie in der Gruppe nicht oder noch nicht äußern wollen. Neben dieser Stützfunktion bietet die Einzelsupervision den Teilnehmern die Möglichkeit, den Ablauf und die Wirkung eines seelsorgerlichen Einzelgesprächs an sich selbst zu erfahren. In den von uns durchgeführten Kursen hatte diese Einheit vornehmlich noch eine weitere Aufgabe. Da es mit der

¹⁵ Ein Teil der relevanten Stoffe konnte in Trier in Kooperation mit den Fachvertretern für Praktische Theologie, den Herren R. ZERFASS, H. FEILZER und R. RUPPERT behandelt werden.

wachsenden Zahl der Teilnehmer zeitlich nicht mehr möglich war, sämtliche Gesprächsprotokolle in der Gruppe zu analysieren, teilten wir die Analysen auf: jeder Teilnehmer besprach ein Protokoll in der Gruppe und das zweite nur mit dem Supervisor im Einzelkontakt. Auf diese Weise konnten wir die Zahl der Teilnehmer steigern, ohne einzelne von ihnen frustrieren zu müssen, weil eines ihrer Protokolle nicht aufgearbeitet wurde.

Die Einzelsupervision steht trotz ihres relativ exklusiven Charakters nicht isoliert neben der Gruppenarbeit, da in ihr die Erlebnisse der Teilnehmer in der Gruppe mit zu Wort kommen und verarbeitet werden. Ferner ist es ein Kriterium für die Effektivität der Einzelsupervision, wie der Betreffende mit den Erkenntnissen aus diesem Einzelkontakt in der Gruppe spontan umgeht.

7. Die Zwischen- und Schlußauswertung

Die Auswertungseinheiten, für die jeweils ein ganzer Tag angesetzt ist, dienen dazu, die Reflektion über die gemeinsame Arbeit zu intensivieren und deren Ergebnisse zu systematisieren. Jeder der Teilnehmer hat dabei etwa 30 Minuten zu seiner freien Verfügung, um mit der Gruppe bei der Zwischenauswertung über folgende Leitthemen zu sprechen:

1. Einstellung zum Kurs (Erwartungen; Erfüllung, Enttäuschung)
2. Verhältnis zu den einzelnen Gruppenmitgliedern und zur Gesamtgruppe
3. Verhältnis zu den Supervisoren
4. Eigene Entwicklung während des Kurses
5. Ergebnisse des Kurses für sein Glaubens- und Seelsorgsverständnis

Die Zwischenauswertung, die mündlich in der Gruppe vorgetragen wird, intensiviert die Auseinandersetzung insofern, als häufig Aspekte angesprochen werden, die bis dahin mehr am Rande gestanden haben und von der Gruppe nicht angepackt wurden. Ferner gelingt in dieser Situation gerade den Mitgliedern leichter der Durchbruch, die sich bis dahin zurückgehalten haben, sich aber in der für sie reservierten halben Stunde freier fühlen und voll zu Wort kommen. Die Gruppe erlebt ihre Beiträge zumeist als Bereicherung oder als Anlaß zu tieferer Auseinandersetzung. Sie kann diese Mitglieder dadurch besser als zuvor integrieren und fühlt sich in ihrer Kohäsion gestärkt, was der gemeinsamen Arbeit zugute kommt. Außerdem sollen die Auswertungen der Einübung in eine kritische und offene Auseinandersetzung über die Methodik und Inhalte eines Ausbildungsangebotes dienen.

Die Schlußauswertung, in der jeder Teilnehmer ebenfalls 30 Minuten zur Verfügung hat, wird schriftlich vorbereitet und an alle Teilnehmer während der Sitzungen verteilt. Der Leitfaden für diese Analyse — an den die einzelnen allerdings nicht verpflichtend gebunden sind — ist umfangreicher:

1. Einstellung zum Gesamtkurs (Erwartungen; Erfüllung, Enttäuschung)
2. Beurteilung der einzelnen Elemente (Gesprächsanalysen, Reflektion etc.)
3. Eigene Entwicklung während des Kurses
4. Verhältnis zu den Patienten
5. Verhältnis zu den Mitarbeitern des Krankenhauses
6. Verhältnis zu den einzelnen Gruppenmitgliedern und zur Gesamtgruppe
7. Verhältnis zu den Supervisoren
8. Ergebnisse des Kurses für:
 - a. mein Glaubensverständnis
 - b. mein Verständnis von Seelsorge
 - c. meine seelsorgerlichen Fähigkeiten
 - d. meine zukünftige Tätigkeit
9. Kritische Anmerkungen und Vorschläge für weitere Kurse

8. Auswertung der Supervisoren und Nachbesprechung

Zum Abschluß des Kurses bieten die Supervisoren eine schriftliche Auswertung des Kursverlaufs aus ihrer Sicht an und schlagen den Teilnehmern vor, sich in etwa zwei Monaten nochmals zu einer Nachbesprechung der Kursarbeit zu treffen. Diese nachträgliche Auswertung, für die die Teilnehmer nach Möglichkeit nochmals eine schriftliche Schlußauswertung vorlegen, dient dazu, die Auswirkungen der Erlebnisse während des Kurses weiter zu verfolgen und aufzuarbeiten.

Die Zeitdauer der Nachbearbeitung variierte bislang zwischen einem Abend und drei vollen Tagen. Zuerst werden die Eindrücke der einzelnen in der Gruppe mitgeteilt und besprochen und dann der Schlußbericht der Supervisoren diskutiert, der etwa acht eng geschriebene Schreibmaschinenseiten umfaßt. In diesem Bericht werden die Strategie der Supervisoren und die wesentlichen Gruppenprozesse und Arbeitsergebnisse des Kurses zusammenfassend dargestellt, insofern sie in der Gruppe zumindest ansatzweise aufgearbeitet wurden. Neue oder im Kurs zwar latent vorhandene, aber unbearbeitet gebliebene Problemstellungen werden bewußt nicht aufgerissen. In manchen Punkten erbitten die Supervisoren zur Eigenkontrolle noch ein Feedback der Gruppe. Der Schlußbericht bietet den Teilnehmern eine gewisse Transparenz der Methodik des Kurses, ruft ihnen nochmals in prägnanten Formulierungen dessen Hauptergebnisse in Erinnerung und setzt zugleich einen markanten Schlußstrich unter die Kursarbeit, der die Ablösung der Teilnehmer erleichtert.

V. Allgemeine Voraussetzungen der Kurse

1. Die Größe der Gruppen

Wegen der intensiven Arbeitsweise im Clinical Pastoral Training hat sich allgemein die Konvention durchgesetzt, daß eine Lerngruppe nicht mehr als 6—8

Teilnehmer umfassen soll. An diesem Standard orientierten auch wir uns in den ersten beiden Jahren. Durch diese zahlenmäßige Beschränkung war es allerdings notwendig, die zumeist größeren und durch lange Bekanntschaft festgefügt Gruppen der Pastorkurse zu teilen, was Nachteile mit sich brachte. Die neuformierten Gruppen bildeten nämlich erwartungsgemäß durch die intensiven Erlebnisse während ihrer gemeinsamen Arbeit ein ausgeprägtes ingroup-Bewußtsein¹⁶, was zu Spannungen und Rivalitäten zwischen den Gruppen führte.

Aus diesem Grunde entschlossen wir uns zu dem Versuch, den Diakonatskurs des Priesterseminars Münster in einer Gruppe (15 Teilnehmer!) gemeinsam zu supervisieren. Trotz der anfänglichen Bedenken war dieser Versuch erfolgreich. Auch in einer Gruppe von dieser Größe lassen sich prinzipiell alle für einen solchen Kurs erforderlichen Prozesse auslösen. Es ist allerdings etwas mehr Zeit als sonst notwendig, um jeden einzelnen Teilnehmer genügend oft in das Zentrum des Gruppengeschehens kommen zu lassen, damit er sich nicht frustriert fühlt. Die übrige Zeit ist aber für den Betreffenden auch nicht verloren, da er am Modell der anderen, an ihrer Selbstexploration und Problembewältigung mitlernen kann. Wegen der starken Arbeitsbelastung sowohl der Teilnehmer wie auch der Leiter wurden die nachfolgenden Kurse allerdings auf maximal zwölf Teilnehmer beschränkt.

2. Die Erwartungen der Teilnehmer an die Kurse

Die Teilnehmer äußern sich vor Beginn des Trainings vornehmlich positiv. Sie begrüßen die Möglichkeit, an einem Kurs dieser Art teilnehmen zu können und betonen die Wichtigkeit einer solchen praxisbezogenen Ausbildung unter Einbeziehung psychologischer Aspekte. Damit urteilen sie dem Gehalt nach ähnlich wie die am ehesten vergleichbare Gruppe der Neupriester (Weihejahrgang 1966—70) bei der von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Priesterbefragung¹⁷. Auf die Frage, „Worauf sollte bei der Ausbildung besonderes Gewicht gelegt werden, damit sie den heutigen Verhältnissen entspricht?“, ergab sich für die obengenannte Gruppe folgende Rangfolge:

81 Prozent: Zeitgemäße Glaubensbegründung

78 Prozent: Einführung in Menschenführung und Gruppenarbeit

69 Prozent: Pastorale Praxis während der Studien

67 Prozent: Psychologie und Pädagogik

Unter die eher auf kognitiver Ebene ablaufende positive Bewertung der Kurse mischt sich allerdings auch ein gewisses Unbehagen. Die Teilnehmer informieren sich gewöhnlich bei ihren Vorgängern über den Ablauf der Kurse. Von diesen hören sie in der Regel, daß die Kurse gut und wichtig sind, daß aber auch

¹⁶ P. F. SECORD, C. W. BACKMAN, *Social Psychology*, New York 1964.

¹⁷ G. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland*, Freiburg 1973, 194.

manchmal Teilnehmer in Frage gestellt wurden, weil bei ihnen deutliche Fehlhaltungen ans Licht kamen. Da die meisten Kursmitglieder nur wenig oder überhaupt keine Erfahrung mit psychologischer Gruppenarbeit haben, bildet sich bei vielen eine verdeckte Erwartungsangst, „in der Gruppe psychologisch auseinandergenommen und nicht mehr richtig zusammengebaut“ zu werden. In der oben genannten Befragung deutet sich eine ähnliche Befürchtung an, da der Ausbildungsschwerpunkt „Heranbildung zu einer starken, abgerundeten Persönlichkeit“ mit 48 Prozent und Rangplatz 8 gegenüber den anderen deutlich abfällt.

Die untergründigen Erwartungsängste zeigen sich besonders zu Anfang der Kurse in einem emotionalen Widerstand gegen die aufdeckende Arbeit in der Gruppe. Selbst vor und zu Beginn der Kurse geäußerte positive Höchsterwartungen können ein Teil dieses Widerstandes sein. Zumindest für den Bereich der Gesprächspsychotherapie ist nachgewiesen, daß solche überaus positiven Erwartungen ein negativer Indikator für den Therapieerfolg sein können¹⁸. Durch seine überzogen positive Erwartung wird der Teilnehmer nämlich zwangsläufig und voraussichtlich bald enttäuscht. Dieses von ihm mitverursachte Mißerfolgs-erlebnis kann er leicht als rationalisierten Grund für seinen Rückzug geltend machen, etwa nach dem Motto: „Wenn sich dieses Unternehmen so schnell als mangelhaft herausstellt, dann kann es nicht an mir liegen, daß es hier nicht weitergeht.“

Die anfängliche Abwehrhaltung gegen eine mögliche Labilisierung der Persönlichkeit ist allerdings ein psychologisch „normaler“ Vorgang und wird als wichtiger Aspekt der Gruppenarbeit im Kurs berücksichtigt. Zur Verringerung der Initialängste bemühen sich die Supervisoren mit einem betont kooperativen Interaktionsstil, den Teilnehmern in der Einführungssitzung die Methodik und Ziele des Kurses transparent zu machen. Sie besprechen mit ihnen zusammen den Stundenplan und geben ihnen vor allem die explizite Zusicherung, daß sie hinsichtlich der gesamten Kursarbeit an eine *Schweigeverpflichtung* gebunden sind — auch gegenüber der Leitung des Priesterseminars. Dieser letzte Hinweis ist auch wichtig wegen des mitlaufenden Tonbands, das den Supervisoren zur eigenen Kontrolle und Auswertung der Sitzungen dient. Dieses Tonband bereitet regelmäßig einigen Teilnehmern Schwierigkeiten, da sie es als objektiven Zeugen eventueller unangenehmer und prestigeschädigender Krisensituationen erleben. Bisher ist das Tonband aber trotz aller Bedenken von sämtlichen Kursen genehmigt worden.

Die genaueren Erfahrungen mit den bisher durchgeführten zweiwöchigen Einführungskursen, die bislang von sämtlichen Teilnehmern in den Auswertungen insgesamt positiv beurteilt wurden, werden in einem weiteren Artikel dieser Zeitschrift detailliert beschrieben und zur Diskussion gestellt.

¹⁸ R. TAUSCH, Gesprächspsychotherapie, Göttingen 1970⁴, 273.

PAUL BISSELS

Die frühchristliche Lehre vom Gottesreich auf Erden

Die Ausrichtung des Christentums auf das Jenseits hat lange als selbstverständlich gegolten. „Dem Christentum, Platon und den Indern ist aber eines gemeinsam: alle halten das jenseitige Dasein für reiner und vollkommener als das diesseitige¹.“ Diese Ausrichtung ist indes heute fragwürdig geworden. „Der Supranaturalismus gehört nicht wesentlich zum christlichen Glauben, sondern ist eine antike Weltanschauung, als solche freilich eine Denkform, in die sich der christliche Glaube jahrhundertlang gekleidet hat. Aber dieses weltanschauliche Kleid ist heute endgültig zerschissen, die Denkform zerbrochen. Seit der Vollendung der Aufklärung gibt es für uns nicht mehr zwei geteilte, gegensätzliche Welten, eine jenseitige, übernatürliche und eine diesseitige, natürliche, sondern nur noch eine ungeteilte, nicht übersteigbare Welt.“ Die Frage läßt sich nur vom Ursprung her angehen. Unser Beitrag will die frühchristliche Stellungnahme prüfen, die sich im Chiliasmus ausspricht, der Lehre vom Gottesreich auf Erden. Die chiliastische Lehre ist schon bald mißverstanden worden, so von Augustin², der sie in geistigem Sinne umdeutet, und von Thomas von Aquin³, der sie als ketzerische Lehre ablehnt. Sie ist kürzlich in größerem Zusammenhang dargestellt worden⁴ und soll hier vornehmlich unter einem bestimmten Blickwinkel betrachtet werden, nämlich in ihrer sachlichen Begründung und ihrer geistesgeschichtlichen Stellung. Grundlage für diese Untersuchung soll der Text des Irenäus sein, da Irenäus⁵, verglichen etwa mit Justin⁷, Tertullian⁸ und Laktanz⁹, die klarste Darstellung bietet. Die Echtheit dieses Textes, die wegen des Widerspruchs zu anderen Aussagen des Verfassers und mehr noch zur allgemeinen Auffassung der Späteren angezweifelt worden ist¹⁰, ist dabei unerheblich.

Vorweg müssen wir Inhalt und Quelle der chiliastischen Lehre wenigstens knapp angeben. Die chiliastische Lehre erwartet ein Reich der Gerechten, das von Gott errichtet wird. Dieses Reich erstreckt sich von der Auferstehung der Gerechten bis zum Gericht über Gerechte und Ungerechte, bildet also den Abschluß der Geschichte und

¹ M. LANDMANN, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1969, 83.

² H. ZAHRT, *Gott kann nicht sterben*, München 1970, 161—162.

³ AUGUSTINUS, *De civ. dei* 20, 6—10.

⁴ THOMAS, *Summa theol.* 3 suppl. q. 77 a. 1 ad 4.

⁵ W. NIGG, *Das ewige Reich*, Zürich 1954, 47—60.

⁶ IRENAEUS, *Adv. haer.* (Neuausg. Paris 1952 ff.) 5, 32—36.

⁷ IUSTINUS, *Dial.* 80—81.

⁸ TERTULLIANUS, *Adv. Marc.* 3, 24.

⁹ LACTANTIUS, *Epit.* 66—68.

¹⁰ V. CREMERS, *Het millenarisme van Irenaeus*, in: *Bijdragen van de philosophische en theologische faculteiten der nederlandse jezuiten* 1 (1938), 28—80.

den Beginn der Ewigkeit. Es befindet sich auf der Erde, die von ihrer Verderbtheit befreit und in ihrer Reinheit wiederhergestellt wird. Die chiliastische Lehre entstammt der Erwartung des Spätjudentums. Diese Erwartung richtet sich zunächst auf ein nationales, später auf ein universales Reich. Sie ersetzt aber nicht das eine durch das andere, sondern läßt das begrenzte in das unbegrenzte Reich münden.

Nunmehr können wir die sachliche Begründung der chiliastischen Lehre vorlegen. Irenäus führt dazu am Ende seines Hauptwerkes zwei Überlegungen an. „Da die Menschen nämlich wirklich sind, muß auch ihr Übergang wirklich sein, dürfen sie nicht in das Unwirkliche entschwinden, sondern müssen im Wirklichen fortschreiten. Denn weder das Wesen noch die Grundlage der Schöpfung wird vernichtet — wahr und beständig ist nämlich ihr Schöpfer —, sondern ‚die Gestalt dieser Welt vergeht‘, das heißt das, worin die Übertretung geschehen ist, da der Mensch eben darin alt geworden ist¹¹.“ „Es ist nämlich gerecht, daß sie (erg. die Gerechten) in eben der Schöpfung, in der sie sich abgemüht haben, auf alle Weise erprobt durch Geduld, die Frucht der Geduld erlangen, daß sie in eben der Schöpfung, in der sie getötet worden sind wegen der Liebe zu Gott, lebendig gemacht werden, daß sie in eben der Schöpfung, in der sie Knechtschaft erduldet haben, herrschen. Reich ist nämlich in allem der Gott, und alles ist sein. Darum muß auch die Schöpfung selbst, wiedereingesetzt in den früheren Zustand, ungehindert den Gerechten dienen¹².“

Diese Überlegungen lassen das Anliegen und die Begründung der Lehre vom Reich klar erkennen. Der chiliastischen Lehre geht es um den Fortbestand der Welt. Diese Stellungnahme ist näher zu bestimmen. Zuerst negativ: ausgeschlossen wird die Auflösung der bestehenden Welt und die Schöpfung einer neuen Welt. Sodann positiv: gemeint ist der Fortbestand der bestehenden Welt im inneren Wesen und ihre Erneuerung in der äußern Gestalt — das innere Wesen ist von Gott erschaffen und darum beständig, die äußere Gestalt ist vom Menschen getrübt und daher erneuerungsbedürftig. Die chiliastische Lehre beruft sich dafür auf das Weiterleben des Menschen. Diese Begründung, die Irenäus an anderer Stelle weiter ausführt, nämlich in der Lehre von der Sterblichkeit der Seele¹³, ist früher von uns unmittelbar untersucht worden und kann hier kurz zusammengefaßt werden¹⁴. Wiederum zunächst negativ: abgewiesen wird der Untergang des leiblichen Menschen und die Unsterblichkeit des geistigen Menschen allein. Weiterhin positiv: gelehrt wird die Auferstehung des leiblichen Menschen zur erneuten Verbindung mit dem geistigen Menschen — diese Verbindung ist von Gott erschaffen und daher dauernd. Die beiden dargestellten Gedankengänge stehen in einem begründenden Zusammenhang. Welt und Mensch sind so aufeinander bezogen, daß die Welt der Ort des Menschen ist. Wenn es nun für den Menschen ein Weiterleben gibt, muß es auch für die Welt ein Fortbestehen geben. Wenn aber für den Menschen das Weiterleben Identität besagt, muß auch für die Welt das Fortbestehen Identität besagen. So ergibt sich als sachliche Begründung der chiliastischen Lehre der fortdauernde Bezug der wirklichen Welt zum wirklichen Menschen.

¹¹ IRENAEUS, a. a. O. 5, 36.

¹² IRENAEUS, a. a. O. 5, 32.

¹³ IRENAEUS, a. a. O. 2, 34.

¹⁴ P. BISSELS, Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 76 (1967), 322—329.

Damit können wir die denkgeschichtliche Stellung der chiliastischen Lehre untersuchen. Die Stellung der Welt zum Menschen ist ein Kernpunkt im Streit zwischen Platonismus und Prophetismus. Für das platonische und noch krasser für das apokalyptische und das gnostische Denken ist die Welt Fremde für den Menschen — die Heimat des Menschen ist der Himmel. Für das hebräische und auch noch für das christliche Denken dagegen ist die Welt Heimat des Menschen — der Himmel ist der „Ort“ Gottes. Diese unterschiedliche Sicht der Stellung der Welt zum Menschen entspringt aus einer unterschiedlichen Sicht der Stellung der Welt überhaupt. Der Platonismus sieht die Welt als Gegenpol Gottes — der Urstoff als Wurzel der Welt ist nicht nur von Gott unabhängig, sondern auch Gott gegenüber feindlich. Der Prophetismus indessen sieht die Welt als Schöpfung Gottes — der Urstoff, sofern er angenommen wird, ist gleichfalls von Gott erschaffen. Die Übereinstimmung von Platon bis zur Gnosis und die Kennzeichnung als Dualismus ist Irenäus selbst bewußt. „Was aber ihre Lehre betrifft, aus einem vorgegebenen Stoff habe der Weltbildner die Welt geschaffen, so haben das Anaxagoras, Empedokles und Platon als erste vor ihnen gelehrt¹⁵.“ „Sie glauben nicht, daß der Gott, da er doch mächtig und reich in allem ist, auch den Urstoff erschaffen hat, da sie nicht wissen, wieviel das geistige und göttliche Wesen vermag¹⁶.“ Die Einheit des Alten und des Neuen Testaments und das Verständnis als Schöpfungslehre ist Irenäus ebenfalls selbstverständlich. „Auch diese (erg. unsere Welt) ist also durch sein Wort erschaffen worden, wie das Buch der Genesis sagt, alles, was unser ist, habe Gott durch sein Wort erschaffen¹⁷.“ „Denn den Urstoff dessen, was erschaffen ist, auf die Kraft und den Willen dessen zurückzuführen, der der Gott von allem ist, ist glaubwürdig, annehmbar und sicher, und darüber heißt es richtig: was unmöglich ist bei den Menschen, ist möglich bei Gott. Menschen können freilich nicht aus nichts etwas machen, sondern nur aus einem vorliegenden Stoff; Gott aber ist den Menschen zunächst darin überlegen, daß er den Stoff seines Schaffens, da er vorher nicht da war, selbst erst erschaffen hat¹⁸.“ In die skizzierten Anschauungen ist die chiliastische Lehre einzuordnen. Für die chiliastische Lehre ist die Welt Heimat des Menschen und Schöpfung Gottes. Damit erweist sich die chiliastische Lehre als dem hebräisch-christlichen Denken zugehörig. Diese Zugehörigkeit ist Irenäus selbst wichtig. „Da sich nun gewisse Leute irreführen lassen in ihren Ansichten durch ketzerische Reden und die Ordnungen Gottes wie auch das Geheimnis der Auferstehung und des Reiches der Gerechten verkennen, das der Beginn der Unvergänglichkeit ist, des Reiches, durch das die Würdigen allmählich daran gewöhnt werden, Gott aufzunehmen, so muß von ihnen gesagt werden, daß die Gerechten zuerst bei der Erneuerung dieser Schöpfung durch die Erscheinung Gottes auferweckt werden und die verheißene Erbschaft empfangen, die Gott den Vätern versprochen hat, und darin herrschen, und daß erst danach über alle Gericht gehalten wird¹⁹.“

Unsere philosophiegeschichtliche Einordnung wird durch zahlreiche Stellungnahmen gestützt, von denen einige angeführt seien. „Es ging dem Christentum ... um die Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden, die sich allerdings in der jenseitigen

¹⁵ IRENAEUS, a. a. O. 2, 14.

¹⁶ IRENAEUS, a. a. O. 2, 10.

¹⁷ IRENAEUS, a. a. O. 2, 2.

¹⁸ IRENAEUS, a. a. O. 2, 10.

¹⁹ IRENAEUS, a. a. O. 5, 32.

Gottes Herrschaft fortsetzt und von dort her ebenso ihre Kraft gewinnt wie der konkrete platonische Staat vom Idealstaat der Gerechtigkeit²⁰. „Das Reich Gottes ist ganz jenseitig und übernatürlich: Nur von Gott, von oben her, bricht es herein. Aber zugleich ist es ganz diesseitig²¹.“ „Trotz der mythischen Züge, die zu seiner Ausmalung dienen, soll aber das Reich Gottes durchaus ein diesseitiges Reich sein. Es liegt zwar in einer Zukunft, zu der von der Gegenwart her keine bruchlose Kontinuität führen kann, in der Ding und Tier und Mensch andere sein werden, aber trotzdem soll es hier auf Erden Wirklichkeit sein²².“ „Man könnte den Tatbestand zugespitzt so formulieren: das himmlische Jerusalem ist im NT keine jenseitige, sondern eine zukünftige Größe²³.“

Abschließend dürfen wir eine Beurteilung der chiliastischen Lehre versuchen. Es ist zu fragen, ob das Anliegen dieser Lehre, das Bekenntnis zur Welt, in der Ausprägung der Lehre, der Erwartung des Reiches, einleuchtend und folgerichtig ausgedrückt wird. Die Welt hat wegen ihrer Hinordnung auf den durch die Auferstehung unsterblichen Menschen bleibenden Wert. Das Reich jedoch hat wegen seiner Stellung zwischen der jetzigen und der künftigen Welt Anfang und Ende und somit nur vorübergehenden Bestand, wenn auch die tausendjährige Dauer nicht wörtlich zu verstehen ist. Hier liegt der entscheidende Einwand gegen die chiliastische Lehre: wenn das Reich nicht endlos besteht, ist auch die Welt nicht endgültig gerettet. Die chiliastische Lehre enthält damit einen ganz ähnlichen Widerspruch in den eigenen Voraussetzungen wie die platonische Unsterblichkeitslehre, die die Unsterblichkeit der Einzelseele auf ihre Geistigkeit zurückführt, diese Geistigkeit aber sonst als Universalität und also gerade nicht als Individualität versteht.

Die frühchristliche Hoffnung hat eine ungeheure Nachwirkung gehabt, deren mannigfache Formen hier nicht einmal angedeutet werden können²⁴. Lediglich ihre letzte Form soll noch gestreift werden: der sozialistische Utopismus. In der Lehre von Marx sieht man mit Recht „den wirksamsten und handfestesten Chiliasmus...“, den es je gegeben hat²⁵. Neben dem Gemeinsamen darf indessen das Unterscheidende nicht übersehen werden. Das Gemeinsame ist die Erwartung eines Aufstiegs der bestehenden Welt zu einer idealen Welt. Das Unterscheidende ist die Herleitung dieses Aufstiegs. Die angeführten Texte des Irenäus erwarten den Aufstieg von der Wahrheit und der Kraft Gottes. Das bekannte Wort von Marx jedoch traut die „Veränderung“ dem Handeln des Menschen zu. Damit ist nicht nur der Idealismus, sondern auch der Chiliasmus „vom Kopf auf die Füße gestellt“. Die marxistische Verkehrung läßt die frühchristliche Haltung zwar als eine Diesseitigkeit verstehen, aber als eine Diesseitigkeit, die eine Jenseitigkeit einschließt.

²⁰ C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Bd. 2, München 1954, 312.

²¹ B. KLAPPERT, *Reich*, in: *Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. 2, 2, Wuppertal 1971, 1023–1035, hier 1032.

²² M. LANDMANN, *Ursprungsbild und Schöpfungstat*, München 1966, 305.

²³ H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, 201.

²⁴ N. COHN, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Bern und München 1961.

²⁵ K. THIEME, *Chiliasmus*, in: *Staatslexikon*, Bd. 2, Freiburg 1958, Sp. 389–393, hier Sp. 390.

HUBER, Ernst Rudolf — HUBER, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band I. Staat und Kirche des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution — Berlin: Duncker & Humblot. 1973. XXXI/705 S. Lw. 118,— DM.

Der Verlag Duncker & Humblot hat das Verdienst, in den letzten Jahren eine Anzahl kirchenrechtlicher, vor allem staatskirchenrechtlicher Titel in sein Programm aufgenommen zu haben, die der Beachtung wert sind. War schon die Neuherausgabe von Sohms Kirchenrecht eine dankenswerte Leistung, so muß die auf drei Bände geplante Dokumentation über das Verhältnis von Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert als eine Unternehmung von besonderem Rang gewürdigt werden. Die beiden Herausgeber haben sich ein großes Werk vorgenommen, dessen Fortgang man mit äußerstem Interesse entgegensehen kann.

Dies darf man in so allgemeiner Weise sagen angesichts des nun vorliegenden ersten Bandes, der im wesentlichen den Zeitraum von der Säkularisation bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, also bis zum Jahre 1847, umfaßt. Obwohl das Werk eine nüchterne Quellensammlung ist, wird es doch nicht nur für den wissenschaftlichen Gebrauch geeignet sein. So wie die Herausgeber das Ganze angelegt haben, kann man schon den ersten Band als ein spannendes Geschichtsbuch in Dokumenten bezeichnen. Neben dem Gesetzes-, Vertrags- und Verordnungsrecht ist vor allem eine Fülle amtlicher Schreiben und Verlautbarungen in die Sammlung aufgenommen worden; gerade dies verleiht der Dokumentation ihre Lebendigkeit und Anschaulichkeit.

Auch mit anderen Mitteln haben die Herausgeber sich bemüht, dem Leser die Dokumente leichter zu erschließen. Hierzu gehört die übersichtliche Anordnung des Stoffes. Der Band ist in fünf Teile gegliedert, deren erste vier nahezu ausschließlich dem Verhältnis zwischen der staatlichen Gewalt und der katholischen Kirche gewidmet sind, während „Evangelisches Staatskirchenrecht 1801—1848“ (564—705) den fünften Teil bildet. Der erste Teil bringt unter der Überschrift „Säkularisation und kirchliche Neuordnung“ (1—168) jene Dokumente, die für die Umwandlung des ganzen Kirchenwesens in Deutschland maßgeblich waren. Der zweite Teil enthält die Dokumente, die „Das deutsche Konkordatssystem“ (169—308) jener Epoche erhellen. Im dritten Teil geht es um „Konflikt und Versöhnung im preußischen Vormärz“ (309—455), während der vierte Teil „Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche in Süddeutschland 1830—1848“ (456—563) dokumentiert.

Die sorgfältige thematische Gliederung der einzelnen Teile läßt eine klare Übersicht der behandelten Stoffgebiete entstehen. Was den Dokumentenband von einem bloßen Nachschlagewerk unterscheidet und ihn auf weite Strecken zu einem gut lesbaren Geschichtsbuch werden läßt, ist namentlich einem kleinen Kunstgriff der Herausgeber zu danken, die einem jeden Kapitel eine auf knappe Weise verbindende und zusammenfassende Einführung vorausgeschickt und es notfalls nicht gescheut haben, auch einzelne Dokumente durch die Erklärung ihres geschichtlichen Zusammenhangs einzuleiten. Der Anmerkungsapparat ist auf das Notwendigste beschränkt und dient ebenfalls in erster Linie dazu, die Verständlichkeit der Dokumente dadurch zu erleichtern, daß Namen mit Kurzbiographien (Angabe der wichtigsten Lebensdaten) den Leser orientieren.

Angesichts dieser offensichtlichen Zielsetzung, den Dokumentenband nicht nur zu einer Fundgrube des Wissenschaftlers, sondern auch zu einem lesbaren Geschichtswerk werden zu lassen, sahen sich die Herausgeber vor eine schwere Entscheidung gestellt. Nicht wenige Dokumente jener Epoche sind im Original fremdsprachig, hauptsächlich lateinisch, italienisch und französisch verfaßt. Von der Annahme ausgehend, daß auch

im Kreis der wissenschaftlich Gebildeten die Fähigkeit im Schwinden ist, solche Texte mühe los zu lesen, haben sich die Herausgeber dazu entschlossen, fremdsprachige Texte in — möglichst zeitgenössischer — deutscher Übersetzung darzubieten. Obwohl der Interessentenkreis auf diese Weise vergrößert werden konnte, mindert dieser Umstand zweifellos den wissenschaftlichen Gebrauchswert. Man mag dies bedauernd zur Kenntnis nehmen, denn das wissenschaftliche Verdienst dieses Werkes ist ja nicht so sehr die Publikation bisher nicht veröffentlichter Dokumente als vielmehr die Erleichterung wissenschaftlicher Arbeit dank der Sammlung sonst verstreuter und oft schlecht erreichbarer Dokumente. Allerdings wird dem Wissenschaftler der Weg zu den Originalen durch entsprechende Hinweise erleichtert, und so kann die vorliegende Dokumentation auch ihm eine unschätzbare Hilfe sein, zumal auf diese Weise eine erste Orientierung ohne Zweifel wesentlich leichter möglich geworden ist.

Der geplante Band II soll „Staat und Kirche im Zeitalter des Konstitutionalismus, der Reichseinigung und des Kulturkampfes 1848—1890“ umfassen, während der abschließende Band III „Staat und Kirche in den letzten Jahrzehnten des Kaiserreichs und in der Weimarer Republik 1890—1933“ dokumentieren soll; in diesem letzten Band sind auch ein Literaturverzeichnis sowie ein Sach- und Personenregister für das Gesamtwerk vorgesehen. Man darf den weiteren Arbeiten guten Fortgang wünschen.

W. Aymans, Trier

LAUER, Werner: Schuld — das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit einem Geleitwort von L. Szondi. (Eichstätter Studien Bd. VI.) — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1972. XV und 339 S. Ln. 48,— DM.

Es spricht einiges dafür, daß die Fragen um Schuld und Sünde in nächster Zeit in verstärktem Maße die Aufmerksamkeit der Moraltheologen finden werden. Daß es dabei nicht nur um eine Aufarbeitung der genuin theologischen Problematik gehen kann, versteht sich bei der allgemeinen Dialogbereitschaft der heutigen Theologie von selbst. In welchem Maße, aber auch in welchen Grenzen hier Erkenntnisse profaner Wissenschaften hilfreich sein können, zeigt die vorliegende Arbeit in vorbildlicher Weise. Konkret geht es um ein Gespräch mit zwei der christlichen Auffassung näher als üblich stehenden Richtungen der Tiefenpsychologie: der Schicksalsanalyse L. Szondis und der von L. Binswanger und M. Boss vertretenen Daseinsanalyse.

Nach einem allgemein orientierenden Kapitel über die psychologischen Aspekte der Schuld werden zunächst die Auffassungen der drei Autoren sorgfältig und mit großem Einfühlungsvermögen dargestellt (wobei das jeweilige Schuldverständnis immer auch im größeren Zusammenhang der Aussagen über Freiheit, Gewissen und Transzendenzbezug gesehen wird). In einem zweiten Schritt wird sodann das christliche Verständnis entwickelt, wie es sich nach Meinung des Verf. aus einer philosophisch bestimmten christlichen Ethik ergibt. Im Licht dieser Vorstellung werden schließlich das schicksals- und daseinsanalytische Schuldverständnis miteinander verglichen und beurteilt. — Bei all dem geht es dem Verf. in erster Linie weder um Information über Tiefenpsychologie noch um Kritik und Vergleich, sondern um den Nachweis, daß und wie sehr Schuld, wie im Titel bereits anklingt, ein vielschichtiges Phänomen ist, das nicht „monistisch“, sondern nur mit Hilfe mehrerer Wissenschaften erfaßt werden kann. Allerdings wird dem christlichen Verständnis mit Nachdruck das letzte und entscheidende Wort zuerkannt: Schuld ist letztlich nur als Schuld vor einem persönlichen Gott zu verstehen.

Dem wird man ohne Zögern zustimmen können. Fraglich erscheint jedoch die wiederholt zu findende Ansicht (jedenfalls sind mehrere Formulierungen so zu deuten), daß ohne die Annahme eines persönlichen Gottes sittliche Schuld schlechthin nicht zu erfassen sei. Dürfte nicht ein zumindest anfanghaftes Verständnis auch dem möglich sein, der sich „nur“ durch die Nöte und Bedürfnisse des Mitmenschen gefordert sieht

und von dorthier sein Verhalten und Versagen zu begreifen sucht? Daß dies übergangen wird, liegt m. E. an einer mitunter zu spekulativen und deduzierenden Argumentationsweise. Dieser Einwand hindert nicht, dem Verf. zu bescheinigen, daß ihm ein Werk von Format gelungen ist.

Bei der Korrektur sind leider einige sinnentstellende Fehler stehengeblieben (vgl. S. 53 „fruchtbare . . . Sünde“; S. 72 „Text“ statt „Test“).

H. Weber, Trier

WUNDERLI, Jürg: Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. (Ein Beitrag zur Diskussion). — Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag. 1974. 186 S. Kart. 18,— DM.

Als Arzt und durch das Erlebnis eigener Krankheit ist der Verf. bestens vorbereitet, über die mit dem Stichwort „Euthanasie“ verbundenen Fragen zu schreiben. Er tut es mit großem Ernst, aus einer grundsätzlich christlichen Einstellung heraus und in einer klaren, unmittelbar verständlichen Sprache. Einleitend befaßt sich W. vor allem mit der Hauptaufgabe des Arztes. Er sieht sie nicht in einer Lebensverlängerung um jeden Preis — dieses Ziel ist durch die enormen Fortschritte in der Medizin inzwischen problematisch geworden —, sondern in der ärztlichen Hilfeleistung am leidenden Menschen. Anschließend werden sodann die einzelnen Formen der Euthanasie behandelt. Abgelehnt wird mit Nachdruck die in Deutschland während des Zweiten Weltkriegs praktizierte Tötung von Geisteskranken. W. bedauert, daß auch für dieses Vorgehen das Wort „Euthanasie“ verwendet wird. Er möchte es lediglich, wie auch der Titel ausweist, im Sinne von Sterbehilfe verstanden wissen. Hier bejaht er eine „passive E.“, d. h. eine Einstellung lebensverlängernder Maßnahmen dort, wo nur noch einzelne Lebensfunktionen (wie Atmung oder Kreislauf) künstlich aufrechterhalten werden; er warnt allerdings vor zu schneller Resignation und fordert maximale *Pflege* (im Unterschied zum Einsatz ärztlicher Mittel) bis zum letzten Atemzug. Die „aktive E.“ (Tötung auf Verlangen) wird als generelle Lösung verworfen, in besonders gelagerten Fällen jedoch als ethisch vertretbar anerkannt. So sehr auch gerade hier die Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit des Verf. zu spüren ist, vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie wird man dieser letzten Auffassung nicht zustimmen können.

Im übrigen dürfte das aus Praxisnähe und ohne jede Versteiegenheit geschriebene Buch in der nunmehr auch in Deutschland anhebenden Diskussion um die Euthanasie (im engeren Sinne) gute Dienste leisten, nicht zuletzt auch durch Hinweise auf die Geschichte. Darüber hinaus findet der Seelsorger manche Anregung für seinen Umgang mit Kranken und Ärzten.

H. Weber, Trier

LOTZ, Johannes B.: Kurze Anleitung zum Meditieren. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 298 S. Efal. 25,— DM.

Das Buch bietet eine abgerundete Darstellung. Wer sich nach den klärenden Vorfragen durch die Kapitel hindurcharbeitet, die Wesen und Entfaltung der Meditation darstellen, und zwar sowohl aus allgemein menschlichen Grundzügen als auch in der besonderen christlichen Ausprägung, wird Schritt für Schritt vorbereitet, die Abschnitte über methodische Anweisungen und die Wege des Meditierens sich nutzbringend anzueignen. Die fruchtbare Einbeziehung östlicher Meditationserfahrung, insbesondere des Zen-Buddhismus Japans, geschieht durch das ganze Buch hindurch. Eine Besonderheit ist, daß der Verfasser in einem größeren Kapitel, belegt durch zahlreiche Beispiele, den Ausprägungen des Koan (= Ausspruch paradoxer Natur) im Neuen Testament nachspürt, was wohl bisher in dieser Weise nicht geschehen ist.

K. Zander, Trier

ALTNER, Günter: *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage.* (Grenzgespräche Bd. 5) — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1974. 212 S. engl. brosch. 18,— DM.

Der Verfasser geht hier den theologischen und sozialetischen Implikationen eines Themas nach, das zunehmend Gestalt annimmt. Er sondiert umsichtig die mit dem Umweltproblem, mit der ökologischen Problematik aufgeworfenen Fragenkomplexe. Nach kritischer Würdigung bereits vorliegender Publikationen konzentriert sich A. auf eine Neubesinnung über das äußerst schwer zu fassende Verhältnis von Natur und Geschichte; denn nur von dieser bipolaren Größe her kann die anstehende Problematik einigermaßen in den Griff gebracht und einer optimalen Lösung zugeführt werden. Nach beispielhaft abwägender Sichtung der vorgelegten Theorien bewegt sich der Autor nach vorne zur Aufstellung einer Art ethischen Katalogs. Die „Umkehr aus der Erfahrung der Unverfügbarkeit menschlicher Geschichte zurück in die Verantwortung gegenüber der Welt ist die ‚Bekehrung‘, die die Theologie angesichts der Umweltfrage als Antwort zur Sprache bringen muß“ (144). Als Gebot der Stunde gilt Einübung in den Geist der „Mitkreatürlichkeit“ (vgl. 154 ff.), das heißt Harmonisierung menschlichen Handelns mit dem Ökosystem dieser Erde. Christlich motivierte Umweltethik besteht darin, daß die „Formel des Anthropozentrismus“ gesprengt wird (161), um einer „planetarischen Solidarität zwischen Natur und Menschheit“ (164) Platz zu machen, um die „Naturverantwortung“ des Menschen (179) zu wecken. Sowohl der Theologie als auch der Kirche fällt die Aufgabe zu, ihr Engagement für die Qualität des Lebens „modellhaft und praktisch im Bereich öffentlicher Entscheidungsprozesse zu exemplifizieren“ (180).

Das mit dem symptomatischen Titel „Schöpfung am Abgrund“ versehene Buch ist eine ausgezeichnete, stilistisch gut formulierte Einführung in die Umweltthematik mit ihren theologischen und sozialetischen Konsequenzen beziehungsweise Ursachen. Die Lektüre empfiehlt sich nachdrücklichst all jenen, die Verantwortung für die Gesundheit und Erhaltung dieses unseres Planeten und die Weiterexistenz der menschlichen Spezies tragen.

M. Rock, Mainz

ARNOLD, Wilhelm: *Was sagt die Psychologie dazu? Ehe — Kind — Ehetrennung.* Mit Diskussionsbeiträgen von Erich Klausener und Bruno Fries (Ehe in Geschichte und Gegenwart Band V.) Berlin: Morus-Verlag 1973. 96 S. 8,80 DM.

Der Verfasser untersucht das Moment der maximalen und optimalen „Übereinstimmung“ der Ehepartner. Aus einem solchen „Konsens“ zustandekommende Ehe sei zumindest „unter human-ethischen Gesichtspunkten unauflösbar“ (59). Sie wird aber „zerbrochen“ (62) durch den Bruch des Eheversprechens. Dem Autor liegt daran, die Kirche nehme sich im Fall von Ehescheidungen um das Wohl der Kinder an (vgl. 74, 76); dem Kind komme nämlich innerhalb der Ehe eine „natürliche Rechtsposition“ zu (74). A. plädiert für Unauflösbarkeit der Familienehen, die allerdings getrennt werden können (60). Diese sind deshalb „unauflösbar“, weil zwischen den Ehepartnern und den Kindern Familien-Bande bestehen, gleichgültig, ob Spruchinstanzen tätig werden oder nicht. Solche Familienehen, die durch kreatürliche Fakten konstituiert werden, müssen von Staat und Kirche gestützt werden. Als Pflichten ergeben sich das persönliche Einstehen der Ehepartner für das einmal gegebene Ja-Wort; die Fürsorgepflicht der Eltern für das Kind; der Dank des Kindes gegen die Eltern.

Die hier dargelegten Gedanken eines Fachpsychologen, welche in einer anschließenden Diskussion (64—87) noch kontrovers pointiert sind, bringen Gesichtspunkte zur Sprache, die zur Kenntnis genommen werden müssen von jedem, der sich theoretisch und/oder praktisch um eine Neuorientierung von Ehe- und Familienethik kümmert.

M. Rock, Mainz

BERDESINSKI, Dieter: Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. — München: Don Bosco Verlag. 1973. 181 S. Kart. 24,50 DM.

Das den Buchtitel begleitende Fragezeichen signalisiert bereits die im Laufe der Ausführungen entfaltete Attacke gegen die Politische Theologie, gemäß der christlicher Glaube einzig in der Praxis das Kriterium der Wahrheit gewinne. Der Verfasser gibt einen Überblick über die Begriffsgeschichte von „bewahrheiten“, setzt sich mit jenen Autoren (philosophischer und theologischer Provenienz) auseinander, welche die Priorität der Praxis lehren. B. bietet einen geistesgeschichtlichen Abriss der in der Sache zentralen Termini Praxis und Wahrheit. Er trifft tatsächlich den schwachen Punkt in der Politischen Theologie, wenn er dieser vorhält, sie schließe von der Wirksamkeit göttlicher Wahrheit auf die Wirklichkeit eben dieser Wahrheit zurück. In der genauen Analyse und Gewichtung dieser Begriffe liegt denn auch letztlich der problematische Ictus. Zweifellos ist Vorsicht geboten, wenn man — eventuell auf Grund einer irrigen Leistungskonzeption — vorschnell von der Nicht-Praxis, genauer: von der Effektivitätslosigkeit auf die Nicht-Existenz einer postulierten Ursache schließen zu müssen meint (vgl. dazu Überlegungen bei H. Zahrt, Wozu ist das Christentum gut?). Die Gefahr einer versozialisierenden Diesseitigkeit (vgl. 123) droht — die Förderung einer solchen Tendenz kann aber nicht im Interesse eines Theologen liegen. Solch immanentistische Kehre liegt übrigens ganz auf der Linie der horizontalen Umfunktionierung der Theologie unter sozialisierenden Vorzeichen.

Die ausführlich belegte, eine gute Literatursammlung bietende und mit einem biblischen Schriftstellenverzeichnis abschließende Studie verrät einen präzise argumentierenden, die Zusammenhänge bedenkenden Autor. Seine nach Ansicht des Rezensenten durchweg zutreffenden Aussagen verdienen aufmerksame Reflexion.

M. Rock, Mainz

DAIGELER, Hans-Wolfgang: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag 1973. 184 S. Brosch. 24,80 DM.

Den Teil I betitelt D. mit „Status activus in der Demokratie“ (10 — 87). Damit hat er schon terminologisch eine Entscheidung getroffen; er will nämlich das demokratisch Prinzipielle in den Begriff „status activus“ einfangen, nicht zuletzt um den mit vielen ideologischen Motiven umlagerten Demokratie-Begriff vermeiden zu können. Entsprechend handelt der Verfasser im zweiten Teil vom „Status activus des einzelnen in der Kirche“ (91—163). Anhand des vom Staatsrechtler G. Jellinek übernommenen Begriffs „status activus“ sollen Inhalt und Begründung demokratischer wie kirchlicher Partizipation an der Leitung des Gemeinwesens erhellt werden (vgl. 5 f.). Dazu rekurriert D. immer wieder auf das heutige Bewußtsein von den Menschenrechten. Das Engagement des Autors veranlaßt ihn, Mitbestimmung nicht nur zu postulieren und verbale Appelle zu formulieren, sondern auch Modelle anzubieten, in denen der status activus strukturelle Verwirklichung erfahren könnte. Über all diesen Reformvorschlägen dürfe, so der Autor (6), nicht vergessen werden, daß die Konkretisierung des thematisierten „tätigen Standes“ im kirchlichen Bereich stets als Mittel betrachtet werden muß, das auf das Ziel einer adäquaten kirchlichen Verkündigung ausgerichtet bleiben muß. Dies gilt es zu bedenken, wenn an dieser Materie — nicht immer von Kundigen und Loyalen — diskutiert und experimentiert wird. Zu der hier allfälligen Orientierung trägt die Studie D. bei.

M. Rock, Mainz

GUGGENBERGER, Alois: eine Real-Utopie: Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin. (Theologische Brennpunkte Bd. 31) — Bergen—Enkheim: Kaffke-Verlag. 1973. 77 S. Kart. o. Pr.

Der Verfasser will die zentrale Idee im Werk Teilhards, die Sozialisation, die — wie er mit Recht bemerkt — noch nicht hinlänglich beachtet beziehungsweise geklärt ist, in zehn kurzen Abschnitten darstellen.

Es ist ihm fraglos gelungen, die große Konzeption Teilhards durchsichtig zu machen und damit unsachgemäße Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen. Die Studie bietet einen vorzüglichen Einstieg in das große „synthetische“ Konzept Teilhards, das freilich noch weiter detailliert, differenziert und präzisiert werden sollte.

L. Berg, Mainz

GUTIERREZ, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. — Mainz: Matthias Grünewald. München: Chr. Kaiser. 1973. 288 S. 32,— DM.

Die hier entfaltete, an der lateinamerikanischen Erfahrung orientierte theologische Reflexion ist bemüht, die „gegenwärtige, von Ungerechtigkeit gekennzeichnete Lage zu beseitigen und eine andere, freiere und menschlichere Gesellschaft zu schaffen“ (2). Dafür hält G. den Terminus „Entwicklung“ für weniger geeignet als den Begriff „Befreiung“, den er übrigens als — wenn auch impliziten — Grundtenor der Theologie seit eh versteht. Der Verfasser will keine Theologie zurechtzimmern, von der man eine „politische Aktion“ ableiten könnte; dennoch läuft die Intention der Abhandlung darauf hinaus, theologische Daten so aufzubereiten, daß sie politisch relevanten Sprengstoff abgeben. Theologie der Befreiung ist „Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit“ (21). Davon handelt der erste Teil (5—42), in dem der Begriff Entwicklung einer guten Analyse unterzogen wird. Die „Darlegung des Problems“ erfolgt in Teil 2 (43—71); die „Option der lateinamerikanischen Kirche“ wird im 3. Teil (73—130) dargestellt; schließlich äußert sich der Verfasser im 4. Teil unter dem Titel „Perspektiven“ (131—287) zu „Glaube und Neuer Mensch“ und „Christliche Gemeinde und neue Gesellschaft“.

G. geht in diesem — vor allem mit lateinamerikanischer Literatur — reich belegten Buch einem Thema nach, das herkömmlich mit „Theologie der Revolution“ benannt wird. So treten denn auch entsprechende Themenkomplexe auf: Entwicklung, Befreiung, politische Relevanz des Glaubens, Eschatologie und Politik. Aus der Reflexion darüber folgert G. das Gebot des Kampfes zur Veränderung der augenblicklichen ungerechten Situation (vgl. 287). Es wird allerdings nicht deutlich genug, worin näherhin das Instrumentarium solchen Kampfes bestehen mag. Die — leider ohne Literaturverzeichnis und Sachregister abgeschlossene — Studie vermittelt jedenfalls einen recht umfassenden Einblick in die von lateinamerikanischen Theologen betriebene Diskussion um den möglichen Beitrag christlicher Theologie zum Bau einer besseren Welt.

M. Rock, Mainz

MOLINSKI, W. — WANKE, H.: Mischehe. Fakten, Fragen, Folgerungen (Ehe in Geschichte und Gegenwart Band IV). — Berlin: Morus-Verlag. 1973. 82 S. Kart. 8,80 DM.

Diese von einem Theologieprofessor (Molinski — Wuppertal) und einem Mathematiker (Wanke — Berlin) vorgelegte Gemeinschaftsarbeit befaßt sich mit der Problematik der Mischehe unter zwei Aspekten. In Teil I werden „Fakten zur Lage der bekenntnisverschiedenen Ehen in der Bundesrepublik Deutschland“ aufgewiesen (11—42). Auf dieser gleichsam materialiter ausgestatteten Basis fußt Teil II: „Fragen und Folgerungen“ (43—73). Angesichts des „unzulänglichen Bewußtseins vom Stellenwert, den die Mischehenseelsorge im Rahmen der Gesamtseelsorge haben sollte“ (7 f.), geht es den Autoren darum, Voraussetzungen für eine grundlegende Mischehenpastoral zu schaffen und „neue Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit“ zu eröffnen. Der Hintergrund der Problematik wird zu Recht im Säkularisierungs- (11 f.), Entkirchlichungs- (52), Entkonfessionalisierungs- (11 f.) und Entchristlichungsprozeß (53) schlechthin gesehen. Gerade angesichts der zweiten Art von Prozeß legitimiert sich die Feststellung: „Pastoral gesehen müßte man... von konfessionellen Mischehen immer dann sprechen, wenn in einer Ehe wesentliche Unterschiede in der Kirchenbindung und der gelebten

Gläubigkeit bestehen“ (12). Das statistische Zahlenmaterial beweist, daß der Trend zum Eingehen von Mischehen allgemein zunehmend ist und „immer mehr zu Lasten der rein evangelischen und mehr noch der rein katholischen Ehen“ (43). Diese soziologischen „faits accomplis“ orientieren auch eine neue Mischehenpastoral stärker auf die Sorge um die zur Mischehe entschlossenen beziehungsweise darin lebenden Menschen — eine Strategie, die das frühere prophylaktische Konzept zusehends ablöst. Solche Umorientierung kann jedoch weder über die höhere Ehescheidungsbereitschaft bei Mischehen, noch über die „größere Festigkeit“ rein katholischer Ehen noch über die geringere Kinderzahl bei Mischehen hinwegtäuschen (49 f.). Da man nun mit den Tatsachen zu rechnen hat, bleibt lediglich das Gebot intensiver Zusammenarbeit der Kirchen; der Kontakt mit einem anderskonfessionellen Seelsorgsbeauftragten ist schließlich dem gänzlichen Verzicht auf kirchlichen Kontakt vorzuziehen. Zu einer so aufzubauenden „Vorfeldseelsorge“ gehört auch kirchliche Kooperation in der gesellschaftlichen Diakonie (57), die möglichst interkonfessionell sein sollte (vgl. 60). Eine wesentlich positive Aufgabe stellt sich in der Entwicklung von Ehe- und Familienmodellen, die an den „Gegebenheiten der Zukunft orientiert sind und dabei helfen, das teilweise überholte Leitbild der Kleinfamilie heutiger Prägung zu ersetzen“ (58 f.). (Bezüglich der Erarbeitung solcher Modelle sei ausdrücklich auf die pionierhaften Reflexionen Molinskis über „Neue Familienformen in moraltheologischer Sicht“ [in: Festschrift Schelkle, Düsseldorf 1973, 469—484] hingewiesen). Grundsätzlich ist die vielstufig aufgebaute Vorfeldpastoral dazu bestimmt, das persönliche Gläubigwerden der Ehepartner zu fördern. Diesem Ziel müssen auch die Formangelegenheiten unterstellt werden; an ihnen darf der pastorale Zugang zu den Betroffenen nicht scheitern.

Hier wird auf engem Raum eine brisante Thematik zur Sprache gebracht. Musterhaft ist nicht nur der Sprachstil, sondern auch der methodische Aufbau, sofern statistisch vermittelte empirische Daten zum Ausgangspunkt theologisch-pastoraler Reflexionen gemacht werden. Die übersichtlich gegliederten Ausführungen beweisen ein sachlich motiviertes, abgewogenes, extremen Positionen und Fanatismen unzugängliches Argumentieren. Es handelt sich um ein ernstes Anliegen, mit reichen theologischen und ökumenischen Konsequenzen. Es wird hier mit pastoraler Klugheit angegangen und einer im Augenblick optimalen Lösung zugeführt. Bleibt lediglich zu hoffen, daß diese aktuelle und meisterhaft formulierte monografische Studie allseitige Verbreitung erfährt und bei den Verantwortlichen Gehör findet, das die gebotene Kurskorrektur auslösen mag. Die Schwierigkeit der Aufgabe ist freilich evident; denn „geschieht die seelsorgerliche Bemühung nicht deutlich genug, leistet man der religiösen Gleichgültigkeit Vorschub, erfolgt sie zu aufdringlich, erreicht man religiösen Überdruß und Kirchenfeindlichkeit“ (65).

M. Rock, Mainz

PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag: 1973. 454 S. Pb. 28,— DM.

Der Verfasser, Systematiker im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität München, stellt im ersten Teil die Theologie im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt der Wissenschaften dar (27—224), um im zweiten Teil (226—442) den Wissenschaftscharakter der Theologie zu analysieren. Für sie ist „Gott nur als Problem, nicht als gesicherte Gegebenheit Gegenstand“ (303). Wenn unter Gott die „alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist“ (304), dann wäre Theologie als Wissenschaft von Gott so möglich, daß „die Totalität des Wirklichen ... zum Thema wird“ (305). Die vom Autor bezogene Position lokalisiert sich in etwa im Konzept eines „kritischen Rationalismus“ (vgl. Popper). Man kann den Standort des Verfassers teilen, sofern das Adjektiv kritisch ernstgenommen und keine fanatische Wissenschaftsgläubigkeit aufgebaut wird.

P.s Studie ist eine scharfsinnige Reflexion über die wissenschaftstheoretische Problematik — im Hinblick auf die diesbezügliche Ortsbestimmung der Theologie. Die gründlich belegten, mit einem Namens- und Sachregister abschließenden Ausführungen

fahren einen weiten „tour d'horizon“ ab; sie sind für die gegenwärtig hochwogende und sicher — vom Thema her — nie endende Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der theologischen Disziplin ein unentbehrliches Informationsopus.

M. Rock, Mainz

SCHMITZ, Philipp: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. Beiträge zur praktischen Theologie. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 94 S. Pb. 9,80 DM.

Der Autor meint, unsere heutige Situation könne am ehesten unter die Vorstellung „Armut“ gebracht werden (39); die erste sittliche Orientierung sei nämlich unter der Chiffre der Armut zu begreifen (40). Dieser methodologische Neuansatz wird modellhaft belegt an den Beispielen Dritte Welt, Umweltproblematik und Gewalt/Konflikt. Vor allem zur ökologischen Frage bringt Schm. treffende Argumente bei; als eine sozial-ethische Konsequenz der Kritik an einer an absolutes Wirtschaftswachstum glaubenden Gesellschaft eruiert der Verfasser die Unabdingbarkeit einer „Dauerreflexion auf das Gewöhnliche“ (19). Diese indiziere Verzicht, einfaches Leben (53), eben Armut. Insofern erweist sich Armut also doch als etwas Wertvolles, entgegen der auf S. 13 formulierten Aussage. Armut hat gewiß den Charakter eines diagnostischen Instrumentariums. Sie macht auch einen Grundzug von sittlichen Akten aus. Doch scheint der Verfasser ihr eine Signal- und Schockwirkung zuzuschreiben, die sie faktisch nicht hat. Armut kann m. E. höchstens als Anlaß, nicht aber als Ursache einer Um- und Neubesinnung erachtet werden. Die zweifelsohne fällige Sensibilisierung der Menschen für das Phänomen Armut setzt doch eine generell ethische „Mobilmachung“ voraus. Was ist gewonnen, wenn die ökologische und Konflikt-Problematik zum Beispiel auf den Generalnenner „Armut“ reduziert beziehungsweise transferiert wird? Handelt es sich nicht einfach um eine Verlagerung des Problems? Ohne ein vorausgehendes Wissen um Gerechtigkeit und ein Pathos für sie kann die Armut (im Hinblick auf die dritte Welt) nicht als sozial-ethischer Defekt und (im Hinblick auf die gegenwärtige Wohlstandsgesellschaft) nicht als Richtschnur einer Neuen Moral evident gemacht werden.

Die Ausführungen des Verf. stellen einen weiterführenden Beitrag zur fundamental-ethischen Diskussion dar; darüber hinaus rücken sie verdienstvollerweise die „Armut“ mehr in den Vordergrund. Nur: Ob die Besinnung auf die Armut in der Welt (12) eine Anstrengung des sozialen Bewußtseins bewirken kann und wird?

M. Rock, Mainz

ALBERTI MAGNI OPERA OMNIA. Tomus XXV, Pars 1 De natura boni. Primum edidit E. Filthaut. — Münster: Aschendorff. 1974. XII und 146 S. Kart. 138,— DM. Halbleder 148,— DM, Halbpergament 158,— DM.

Friedrich Pelster hatte 1920 in der Münchener Staatsbibliothek einen Traktat Alberts De natura boni entdeckt. Er wurde zunächst abgeschrieben und dann übernahm Ephrem Filthaut, ein Schüler von Bernhard Geyer († 1974) die Edition. Er vollendete sie so weit, daß kurz vor seinem Tode (1971) das Manuskript in die Druckerei ging. Nun unterrichtet uns Paul Simon über den Traktat. Er wurde von Albert wie andere Werke unvollendet gelassen, berührt sich aber eng mit Alberts Summa de bono. Weil er früh entstanden ist, fehlt er in den ältesten Katalogen der Werke Alberts. Die Weise der Darstellung ist noch nicht die der Disputationstechnik. Der Inhalt befaßt sich mit Teilen der Tugendlehre, besonders der temperantia. Hierbei nahm Albert die Gelegenheit wahr, sehr ausführlich seine Mariologie darzulegen, über die Albert Fries eingehend geschrieben hat. Der Traktat verwertet reichlich die Hl. Schrift, allerdings nicht immer gemäß dem Literalsinn. Von Aristoteles benutzt er die Nikomachische Ethik in

einer Übersetzung, die schon vor 1040—1249 bestand. Albert verfaßte diesen Traktat um 1243, als er sein Bistum Regensburg aufgab, um in Paris auf das theologische Magisterium sich vorzubereiten.

Die beispiellos sorgfältige Edition mitsamt dem „Varianten und Quellenapparat“ und den 6 Indices zu rühmen, ist längst überflüssig geworden.

I. Backes, Trier

MITTEILUNGEN und Forschungsbeiträge der CUSANUS-Gesellschaft, Hrsg.: Rudolf HAUBST, Bd. 10. — Mainz: Matthias Grünewald. 1973. 264 S. Kart. 39,— DM.

Der vorliegende 10. Band von MFCG enthält Beiträge aus verschiedenen Bereichen der Cusanus-Forschung.

Der unter Mitwirkung von R. Haubst verfaßte Aufsatz von J. E. Hofmann über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift *De mathematica perfectione* des Nikolaus von Kues ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Die dort gebotenen Texte sind gleichsam dem Untergang abgetrotzt. Mit Hilfe des Kriminalamtes Wiesbaden ist ein zerstörter und gründlich ausradiierter Text notdürftig wieder sichtbar gemacht, mühsam entziffert und nun zum ersten Male ediert worden. Vf. zeigt, daß dieser Text beiträgt zu verstehen, wie sich das mathematische Denken des Cusanus entwickelt hat. Vf. gibt einen Überblick über dieses Denken. Im Bericht aus dem Wissenschaftlichen Beirat (S. 11 f.) mußte der Tod von J. E. Hofmann mitgeteilt werden. Seine hier vorliegende zusammenfassende Darlegung ist seine letzte größere Arbeit. Hofmann kommt zu dem Ergebnis, daß die nun edierte Vorform von *De mathematica perfectione* gegenüber der endgültigen Form „die bedeutendere Leistung“ darstelle (52). Sicherl und Hallauer bieten die dritte Fortsetzung des kritischen Verzeichnisses der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues. Sicherl verwertet Vorarbeiten von H. Hallauer und A. Krchňák. Das entdeckte Material ist gewissenhaft ausgebreitet.

Die Beiträge von K. Bormann und W. Krämer bringen Nachrichten über bisher unbekannte oder unterschätzte Cusanus-Handschriften. M. Bodewig sucht in seinem Aufsatz über die Predigten des Nikolaus von Kues in Kodex 205 (CCI) der Benediktiner-Abtei Subiaco den Stellenwert dieser Handschrift für die kritische Textausgabe zu ermitteln. Er erhärtet die bereits von J. Koch gesehene Abhängigkeit von den durch Cusanus korrigierten Kodizes Vaticanani. Darüber hinaus kann er zeigen, daß Plusstücke vorhanden sind, die möglicherweise von Cusanus herrühren und jedenfalls Hinweise bieten auf Quellen, die er benutzt hat.

K. Wriedt berichtet über die von ihm wiederentdeckte *Epistola in causa schismatis* des Johannes Wenck. Der Inhalt stellt eine stark biblisch ausgerichtete Ekklesiologie dar, in der zur Frage der päpstlichen und konziliaren Vollmacht Stellung genommen wird. K. Bormann behandelt den wichtigen und schwierigen cusanischen Begriff der *alteritas* in *De coniecturis*. Er liefert interessante Beiträge zu seiner Vorgeschichte, nicht zuletzt im Mittelalter. P. T. Sakamoto wendet sich gegen den Versuch, die cusanische Moralthologie von seiner Moralphilosophie zu trennen. Er zeigt, daß Cusanus „eine neue Vernunft und Glauben umfassende christliche Weltanschauung intendierte“ (143). Er lehrte eine „Koinzidenz“ von Individuum und Gemeinschaft (147 f.), von *iustitia* und *caritas* (149 ff.).

Stachels kurzer Beitrag handelt über die Eigenart cusanischen Betens. Der Aufsatz von W. Breidert stellt einen interessanten Beitrag dar zur Aufhellung des mathematisch-symbolischen Denkens des Cusanus. Er legt Wesen und Geschichte eines cusanischen Zahlenspieles der „*Rhytomomachia*“, dar. Einen Beitrag zu der vielschichtigen Frage nach dem Weiterwirken des Cusanus liefert P. Floss. Er weist nach, daß Nikolaus von Kues dem Comenius wichtige Denkanstöße gegeben hat. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß außer Aristoteles Cusanus und Augustinus den größten Einfluß auf die Gedankenorientierung Komenskýs hatten“ (190).

Unter Verwertung des Nachlasses von Prof. St. Lösch zeigt J. Köhler, daß die Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts einen beachtlichen Beitrag zur Cusanus-Forschung geleistet habe. Vor allem Möhler und sein Schülerkreis treten ins Blickfeld. M. Vazques hat die dritte Fortsetzung der Cusanus-Bibliographie erstellt (41 Ergänzungen, 266 neue Nummern).

R. Weier, Trier

HAINZ, Josef: *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*. Regensburg: Friedrich Pustet. 1972. 400 S. Kart. 64,— DM.

Diese zu den erfreulicheren Erscheinungen auf dem theologischen Büchermarkt gehörende Münchner Dissertation gliedert sich in zwei große Teile. Teil I behandelt in sorgfältiger Exegese die Ansätze paulinischer „Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung“; dabei achtet der Verfasser besonders auf die sich aus der jeweiligen konkreten Situation der Gemeinden ergebenden Differenzen im Vorgehen des Paulus und der Gestalt, die die Gemeinde sich gibt. Teil II gibt einen Überblick über die einzelnen Elemente der „Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung“, wobei eine gehörige Portion Skepsis gegenüber allen Systematisierungsversuchen den Verfasser davor bewahrt, das Zufällige und Situationsbedingte der paulinischen Ekklesiologie zu verwischen. Ein Aufriß der Problemstellung mit typischen Positionen und eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung runden die Arbeit ab.

Sowohl die Grundthese des Buches, daß nämlich die paulinische Ekklesiologie eine Funktion seines Selbstverständnisses als Apostel sei, wie auch manche Einzelheiten der Interpretation, etwa die Darstellung des Verhältnisses des Paulus zur Jerusalemer Urgemeinde, dürften zur Kritik herausfordern. Aber abgesehen von der Tatsache, daß die Untersuchung von Hainz eine echte Lücke füllt — eine monographische Gesamtdarstellung der paulinischen Ekklesiologie fehlt seit Jahren —, wird hier mit beachtlichem Mut in wissenschaftliches Neuland vorgestoßen, und so erfüllt diese Dissertation voll die Anforderung, die man an eine solche Arbeit stellt, die Darstellung eines echten Erkenntnisfortschritts.

G. Hilz, Mainz

GEIGER, Ruthild: *Die Lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums*. (Reihe: Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII — Theologie Nr. 16.) — Bern: Herbert Lang. Frankfurt/M.: Peter Lang. 1973. 277 S. Kart. 45,— SFr.

Diese Arbeit (vermutlich als Dissertation bei der Kath. Theol. Fakultät der Uni Würzburg eingereicht; vgl. BZ 16, S. 319) analysiert die beiden großen Endzeitreden des Lk-Ev: Lk 17, 20—37 und 21, 5—34. Ziel der Untersuchung ist es, die lukanische Eschatologie zu erfassen. Wer aber realisiert, daß diese der Schlüssel zur theologischen Konzeption des gesamten lukanischen Werkes ist, muß von der vorgelegten Arbeit enttäuscht sein. Vor allem die redaktionsgeschichtliche und theologische Analyse der lukanischen Redaktion bleibt insgesamt zu dürftig. Eine überzeugende Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Entwurf Conzelmanns zur lukanischen Eschatologie und Theologie fehlt fast ganz.

L. Schenke, Mainz

MÜLLER, Paul-Gerhard: *Christos Archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation*. — Bern: Herbert Lang. Frankfurt/M.: Peter Lang. 1973. 432 S. 54,— SFr.

Die kluge und große Belesenheit verratende Arbeit (eine Dissertation der Kath. Theol. Fakultät der Uni Regensburg) will nachweisen, daß der rätselhafte ntl. Christustitel „Archegos“ (nur Apg 3, 15; 5, 31; Hebr 2, 10; 12, 2) nicht kurzerhand von religions-

geschichtlichen Einflüssen her erklärt werden kann (vor allem nicht aus der Gnosis!), sondern im NT schon lange, allerdings indirekt vorbereitet worden ist und letztlich sogar einen Anhalt am historischen Jesus hat. Sein Bedeutungsinhalt erschließt sich erst, wenn der jeweilige Kontext, in dem der Titel steht, zur Interpretation mit herangezogen wird.

Besondere Bedeutung erhält die Arbeit neben der Wichtigkeit des Themas auch dadurch, daß der Verf. die moderne Linguistik in die exegetischen Methoden einzubringen versucht. Doch überzeugen methodisches Vorgehen und Ergebnisse der Arbeit nicht auf der ganzen Linie. So wäre für Apg 3, 15; 5, 31 eine stärker traditionsgeschichtlich orientierte Analyse wünschenswert gewesen, und die Gleichsetzung des ntl. verbreiteten „Führungsmotivs“ mit einer wenn auch indirekten „Anführer“-Christologie scheint unberechtigt. Das Führungsmotiv ist nie selbständig verwendet, sondern steht jeweils im Dienst anderer christologischer Konzeptionen. Im „Archeos“-Titel aber ist es verselbständigt worden: damit liegt eine gegenüber dem bloßen Motiv qualitativ neue christologische Konzeption vor. Welches deren religionsgeschichtliche Voraussetzungen und theologische Implikationen sind, das ist die entscheidende Frage.

L. Schenke, Mainz

LAUB, Franz: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. — Regensburg: Friedrich Pustet. 1973. 225 S. Kart.-lam. — BU 10.

HARNISCH, Wolfgang: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1 Thessalonicher 4, 13 — 5, 11. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 187 S. Leinen 48,— DM.

Beide Arbeiten, eine Münchner Dissertation und eine Marburger Habil.-Schrift, beschäftigen sich weitgehend mit demselben Textkomplex: 1 Thess 4 u. 5, wenn auch bei Laub diese Beschäftigung von der Themenstellung her stärker in die allgemeinen Probleme paulinischer Paränese und Gemeindeführung eingebettet ist, während sich Harnisch ausschließlich mit 1 Thess 4, 13—5, 11 und seiner Problematik auseinandersetzt. Trotz dieser verschiedenen Blickpunkte ist der Vergleich der beiden Arbeiten und ihrer parallelen Bearbeitung von Texten ein Lehrstück darüber, wie leicht Schultraditionen und -urteile in der Exegese, trotz behaupteter gemeinsamer hist.-krit. Methodik zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen gelangen lassen. Sie sollen deshalb auch gemeinsam hier vorgestellt werden.

L. folgt im allgemeinen der Paulusinterpretation von O. Kuss: Bestreitung des gnostischen Hintergrundes der eschatologischen Paränese des 1 Thess, Zurückhaltung gegenüber der Annahme von Tauftradition, Versuch, die paul. Paränese im Rahmen des von der Apokalyptik bestimmten Mächtedenkens des Paulus zu verstehen und von dorthin zu erklären, deshalb Rückgriff auf qumranische und frühjüdische Quellen. Bemerkenswert ist an L.s Arbeit noch eine entschiedene Bestreitung der Echtheit des 2. Thess; hier geht er über die zurückhaltendere Position seines Lehrers hinaus.

H. bewegt sich auf der durch Lütgert-Bultmann-Schmithals-Fuchs vorgezeichneten Linie einer in der Paränese stark vom Gegensatz des Paulus zum gnostisch-hellenistischen Enthusiasmus geprägten Paulusinterpretation, sieht im Anschluß an Fuchs 1 Thess 5, 1—11 im ganzen von Taufterminologie geprägt und geht so weit, hinter 1 Thess 5, 9. 10 ein vorpaulinisches Bekenntnis zu vermuten. Wertvoll ist H.s großer Exkurs über das Bild vom Dieb in der urchristlichen Literatur, weil hier das ntl. Material ziemlich vollständig zusammengestellt und bearbeitet wird.

L.s Analysen bestechen durch ihre Nüchternheit und Vorsicht bei hist. Rekonstruktionen. Allerdings dürfte der Zusammenhang der paulinischen Paränese mit der Taufe ganz allgemein etwas enger sein, als dies L. anzunehmen gewillt ist, wenn schon nicht der traditionsgeschichtliche so doch der theologisch-sachliche. Jedenfalls wäre die Rolle

der Taufe im paulinischen Mächtedenken noch näher zu untersuchen und zu charakterisieren, bevor man so dezidiert wie L. hier Verbindungen abstreiten und sich auf den bloßen Verweis auf ein gemeinsames gedankliches Milieu beschränken zu können glaubt. Umgekehrt beweist H. zuviel, wenn er die eschatologische Paränese des 1. Thess. vornehmlich polemisch-kritisch wertet. Die paulinische Paränese repräsentiert doch viel zu sehr den gemeinchristlichen Standard, um derartige Schlüsse unbesehen zu erlauben. Sie erhalten nur dann Beweiskraft, wenn man von anderswoher längst von der Richtigkeit des Beweisziels überzeugt ist. Mangelt es der Untersuchung L.s aus übergroßer Skepsis gegenüber der Quellenlage und methodischer Vorsicht oft an Relief, so weiß H. meist einfach zuviel. Das hinter den beiden Untersuchungen stehende jeweils schulbedingte verschiedene Paulusbild verhindert hier einen sonst durchaus möglichen Konsens.

G. Hilz, Mainz

RÄISÄNEN, Heikki: Die Parabeltheorie im Markusevangelium, Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 26. (Verkäufer: E. J. Brill, Leiden.) — Helsinki, 1973. 137 S. Kart. o. Pr.

Die kleine exegetische Studie über das Parabelkapitel Mk 4, 1–34 will die heute fast allgemeine Anschauung, daß Mk 4, 11–12 ein Einschub des Redaktors Markus in seine Parabelquelle sei und im Rahmen des „Messiasgeheimnisses“ seine Parabeltheorie zum Ausdruck bringe, einer kritischen Überprüfung unterziehen. In einer differenzierten Analyse versucht der Verf. nachzuweisen, daß V. 11–12 in Spannung stehen zur sonstigen Redaktion des Evangelisten, insbesondere in Mk 4, 1–3 (V. 1–2, 10b. 13b. 21–25. 26–32). Er führt die Verse und ihre Konzeption auf eine bereits vormarkinische Bearbeitung des ursprünglichen Parabelkomplexes 4, 3b–9. 10b. 13a. 14–20. 33 zurück, die „von bitteren sozialen Erfahrungen“ geprägt sei, daß „die Botschaft des Evangeliums auf dauernden Widerstand gestoßen ist“ (S. 119).

Sollte die Auffassung des Verf. richtig sein, so müßte in der Tat die Markuskforschung in vielen Punkten umdenken. Doch überzeugt die Analyse des Verf. nicht völlig. So ist eine mehrfache Überarbeitung von V. 10 doch sehr unwahrscheinlich. Auch daß V. 34 nicht-markinisch sei, ist kaum zutreffend; ebensowenig, daß V. 13b zu V. 11–12 in Spannung stehe, denn in V. 14–20 wird ja den Jüngern das „Geheimnis“ von V. 3–8 „gegeben“ (vgl. V. 34).

L. Schenke, Mainz

CONZELMANN, Hans: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament. (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 65) — München: Chr.-Kaiser-Verlag. 1974. 243 S. Geb. 27,— DM.

Bei der Rezension von Aufsatzsammlungen steht man meist vor einem Dilemma: Entweder handelt es sich um ein Sammelsurium letztlich doch unbedeutender Parerga, die besser an ihrem ursprünglichen Erscheinungsort versteckt geblieben wären, oder um die kleine Summe eines Gelehrtenlebens, dessen Reichtum gegenüber man sich inkompetent zur Beurteilung fühlt. Die vorliegende Sammlung der Aufsätze Hans Conzelmanns stellt einen vor die zweite Schwierigkeit. Nicht nur, daß der Autor durch eine strenge Sichtung vieles, was vielleicht den Erfordernissen des Tages und der Stunde Tribut zollte (was man sich aber bei weniger strengen Maßstäben durchaus in einer Aufsatzsammlung hätte vorstellen können und sei es auch nur des hist. Interesses wegen) ausgeschieden hat, durch die die Sammlung rahmenden Aufsätze „Rudolf Bultmann. Theologie als Schriftauslegung“ und „Rechtfertigung durch den Glauben“ erhält die Sammlung, die im übrigen die ganze Weite des Arbeitsgebietes des Verfassers repräsentiert, ein überraschend einheitliches Gepräge. Conzelmann will betont als Schüler Rudolf Bultmanns und als lutherischer Theologe Exegese treiben. Man mag diese polemische Abgrenzungen (s. das Vorwort des Aufsatzbandes) nicht scheuende Betonung der eigenen wissenschaftlichen und konfessionellen Herkunft für sachlich nicht gerechtfertigt und den Forderungen der Stunde nicht entsprechend halten, wird aber jedenfalls konstatieren müssen, daß hier,

was in Theologie und Kirche keineswegs selbstverständlich ist, mit offenen Karten gespielt und eine bemerkenswert einheitliche und konsequente theologische Position vertreten wird.

Bleibt dem Rez. nur noch, auf einige Aufsätze hinzuweisen, mit denen der Verf. der ntl. Wissenschaft wesentliche Anstöße vermittelt hat: Mit „Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung“ hat der Verf. an der Debatte um die „Neue Frage nach dem hist. Jesus“ teilgenommen. Besonders dankbar ist man für den Wiederabdruck der beiden Beiträge des Verf. zu Festschriften für Rudolf Bultmann „Die Mutter der Weisheit“ und „Was von Anfang war“, von denen der letztere die Forschung an den Jo-Briefen auf eine neue Grundlage gestellt hat und besonders schwierig zu finden war. Daß sich bei einem Forscher, der als einer der ersten Redaktionsgeschichte trieb und eines ihrer fundamentalen Werke verfaßte, bedeutsame Untersuchungen zur Theologie der Synoptiker finden, ist selbstverständlich; hingewiesen sei hier nur auf „Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition“. Conzelmann hat auch bedeutsame Kommentare zur Apg und zum 1. Kor verfaßt. Aus dem Umkreis dieser Arbeit sind vor allem die wichtigen Aufsätze „Die Rede des Paulus auf dem Areopag“ und „Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3—5“ aufgenommen. Diese kurzen Andeutungen mögen als Hinweis auf die Spannweite der Lebensarbeit Conzelmanns genügen und die Repräsentativität der Auswahl verbürgen.

Leider hat es der Verlag trotz des „angemessenen“ Preises nicht für nötig gehalten, alle Aufsätze neu zu setzen, sondern mehrmals, besonders bei hauseigenen Zeitschriften, einfach Kopien der Erstdrucke übernommen. Das macht die typographische Gestaltung des Bandes uneinheitlich und erschwert die Lektüre.

G. Hilz, Mainz

NEUES TESTAMENT UND KIRCHE. Für Rudolf Schnackenburg. Herausgegeben von Joachim GNILKA. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1974, 580 S. 68,— DM.

BIBLISCHE RANDBEMERKUNGEN. Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von H. MERKLEIN und J. LANGE. — Würzburg: Echter. 1974, 408 S. 19,80 DM.

Festschriften gehören zu unserem Wissenschaftsbetrieb genauso wie Bände von gesamten Aufsätzen. Obwohl eine gewisse Distanz und Kritik zur ständig zunehmenden Edition von Festschriften bei vielen Wissenschaftlern verbreitet ist, mögen diese sich doch nicht der Aufforderung, einen verdienten Kollegen durch einen Beitrag zu ehren, versagen. Auch von R. Schnackenburg ist solche Distanz bekannt. Gleichwohl haben seine Schüler diesem weit über Deutschland hinaus bekannten Würzburger Neutestamentler zum 60. Geburtstag zwei Festschriften dediziert. J. Gnilka ediert die „große“ (und eigentliche) Festschrift mit Beiträgen „32 profilierter Theologen“ (so der Klappentext) des In- und Auslandes, H. Merklein und J. Lange geben einen „Schülerfestschrift“ benannten Band heraus, der ausschließlich Arbeiten von Schülern des zu ehrenden Jubilars vereint und ausdrücklich keine Festschrift sein will, vielmehr zum lobenswerten Ziele hat, „Bezüge zur Praxis herzustellen“, „die Grenze zwischen Bibel und heutiger Welt (zu) überbrücken“ (VII).

Wie immer bei solchen Gelegenheiten ist es schwer, die einzelnen Beiträge in Sachgruppen zu gliedern, weswegen dies in dem Band „NT und Kirche“ auch gar nicht erst versucht wird, während die Schülerfestschrift Beiträge zu folgenden Sachgruppen enthält: Jesus, Jesusüberlieferung, Strukturen der Kirche, Einheit, Spiritualität, Gottesdienst, Ehe, Schule, Mission, Gesellschaft, Schuld und Befreiung, Zukunft, Methode.

Da es einerseits wenig sinnvoll ist, hier auf jeden Beitrag mit einem Satz einzugehen, der Rez. es aber andererseits auch nicht mit einer einfachen Aufzählung der einzelnen Verfasser und Beiträge bewenden lassen will, sei der Versuch gemacht, hier auf je einen Aufsatz mit ähnlichem Thema aus beiden Festschriften etwas näher einzugehen. P. Neuenzeit trägt in „NT und Kirche“ unter dem Thema „Auswirkungen der Exegese auf den heutigen Bibelunterricht, oder: Biblischer Minimalismus im Kommen oder Vergehen?“

eine brillant geschriebene Aufforderung an die exegetischen Fachkollegen vor, angesichts der dem Curriculum und dem NT gemeinsamen Züge die Sache Jesu nicht nur historisch zu beschreiben, sondern auch in die je eigene Zeit zu übersetzen und dieses nicht etwa den Religionspädagogen oder Katecheten zu überlassen, da dann exegetisch nicht vertretbare Ergebnisse herauskämen. — So sehr dem Verf. zuzustimmen ist in seiner Ansicht, Exegese stärker als Übersetzung der ntl. Botschaft in die heutige Zeit zu begreifen, so sehr müssen gerade wegen des deutlich spürbaren Engagements des Verfs. wenigstens zwei Fragen gestellt werden: 1. Leistet der (interessante) Versuch, das NT und den curricularen Ansatz (ziemlich direkt) zu vermitteln, nicht dem (Vor-)Urteil Auftrieb, mit der Bibel lasse sich alles vereinbaren/beweisen? 2. Reduziert Verf. die Religionspädagogik nicht auf eine Anwendungswissenschaft (Fachdidaktik), womit heutige Religionspädagogik sich aber kaum adäquat verstanden sieht? — M. Waibel stellt in ihrem Beitrag zur Schülerfestschrift „Inwiefern trägt die neutestamentliche Schulexegese etwas zur notwendigen Diskussion von ‚Lebensfragen‘ im Religionsunterricht der Grund- und Hauptschule bei?“ die Frage nach der Bedeutung ntl. Texte für den Unterricht in Lebensfragen, will also ebenfalls wie Neuzeit gegen eine seit einiger Zeit zunehmende Tendenz bei den Religionspädagogen die Relevanz neutestamentlicher Texte für den Religionsunterricht verteidigen. Sie sieht diese einmal in ihrem Charakter als ursprünglichste Jesuszeugnisse (die freilich erst exegetisch zu befragen sind) und zum anderen in der Tatsache, daß sie Verhalten beeinflussen. — Da heutiger Religionsunterricht aus vielen Gründen (nicht nur weil an ihm auch Schüler teilnehmen, deren Glaubensentscheidung noch offen ist) argumentativ vorgehen sollte, wäre hier doch stärker auf das Problem einzugehen gewesen, inwiefern sich die Antwort des NTs von den vielen anderen (möglichen und gegebenen) Antworten unterscheidet, ob die (prinzipielle) Einordnung der biblischen Antwort in die Reihe der Antworten den Stellenwert der Bibel nicht einebnen und ob die Bibel auf alle Fragen eine Antwort hat. Da die Verfasserin als Beispiel für die Fruchtbarkeit der Konfrontation Lebensfrage/Bibel auf die Diskussion um den § 218 StGB hinweist, wäre gerade das in diesem Zusammenhang gewichtige Problem zu bedenken gewesen, daß christliche Theologie auch in den Lebensfragen trotz des gleichen zugrundeliegenden Textes zu teilweise recht verschiedenen Antworten kommt.

I. Broer, Marburg

ORTSKIRCHE — WELTKIRCHE. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner. Hrsg. von H. FLECKENSTEIN, G. GRUBER, G. SCHWAIGER und E. TEWES. — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 674 S., geb. 48,— DM.

Die Festschrift zur Vollendung des 60. Lebensjahres und zum 25. Gedenktag der Bischofsweihe von Julius Kardinal Döpfner umfaßt aus den verschiedensten theologischen Disziplinen 39 Beiträge, die unter dem Leitwort „Ortskirche — Weltkirche“ zusammengestellt wurden und hauptsächlich Professoren von den Universitäten in Würzburg und München zum Verfasser haben. Aus der Fülle der Beiträge seien einige vorgestellt, die sich mit dem II. Vatikanischen Konzil auseinandersetzen. Eine solche Auswahl ist nicht willkürlich. Bildete doch das II. Vatikanische Konzil einen Höhepunkt in der Wirksamkeit von Kardinal Döpfner, der im Jahre 1963 von Papst Paul VI. zu einem der vier Moderatoren des Konzils ernannt worden ist.

J. Pascher (357—370) untersucht die Liturgiekonstitution des Vaticanum II, um den „Geist des Konzils“ für eine zeitgemäße Erneuerung der Liturgie fruchtbar zu machen. Dabei wendet sich P. entschieden gegen das Bestreben, Geist und Buchstaben auseinanderzureißen, indem man sich in nebulöser Weise auf einen Geist des Konzils beruft, der durch die Konzilstexte selbst nicht mehr gedeckt werden kann. Eine zeitgemäße Erneuerung der Liturgie muß sich an Geist und Buchstaben des Konzils halten; sie darf weder zu einem „eitlen Buchstabendienst“ herabgewürdigt werden, der jeglichen Fortschritt ausschließt, noch unter Berufung auf den Geist des Konzils zu einer „unheilvollen Schwärmerei“ führen, die sich einer objektiven Beurteilung durch die Konzilstexte entziehen möchte (370). — P. Kaiser (371—383) bietet einen Überblick über die konziliare Lehre bezüglich des Verhältnisses zwischen Bischöfen und Presbytern. K. bemängelt, daß die ekklesiale Dimension des Amtspriestertums gegenüber der christologischen zu wenig berücksichtigt worden sei. Wenn aber stärker betont werde, daß Bischöfe und Presbyter

der Kirche nicht gegenüberstehen, sondern einen Dienst inmitten der Kirche ausüben und das Priestertum der Kirche repräsentieren, dann sei das Verhältnis zwischen Bischöfen und Presbytern weniger durch „Unterordnung und Gehorsam“ als durch „Partnerschaft und Brüderlichkeit“ zu bestimmen (380 f.). — K. Mörsdorf beleuchtet „die Rolle des Ortsbischofs in dem Zuordnungsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche“ (439—458). Während in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils eine gesamtkirchliche Sicht vorherrscht, betont M., daß weder der Gesamtkirche vor der Teilkirche noch der Teilkirche vor der Gesamtkirche eine Priorität eingeräumt werden darf. Die eine Kirche besteht in und aus Teilkirchen, so daß der einzelne Bischof als Glied des Bischofskollegiums der Teilkirche gegenüber die Gesamtkirche und als Vorsteher einer Teilkirche der Gesamtkirche gegenüber die ihm anvertraute Teilkirche repräsentiert (vgl. besonders 442 f.). — Im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil hebt A. Scheuermann (459—477) die besondere Verantwortlichkeit des Ortsbischofs für die rechte Lehre hervor und unterrichtet über die rechtlichen Normen bei Lehrbeanstandungsverfahren, näherhin über die Instruktion der Glaubenskongregation vom 8. 1. 1971, über die Lehrordnung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 16. 6. 1956 und über die Ordnung des Lehrbeanstandungsverfahrens durch die Deutsche Bischofskonferenz vom 21. 9. 1972. Allerdings geht es S. in seiner Übersicht weniger um eine kritische Auseinandersetzung als um eine Information und einen Vergleich der geltenden Rechtsbestimmungen. — K. Rahner (478—487) handelt über die Aufgabe eines „Regionalbischofs“, worunter in Anlehnung an das Bischofsdekret des Vaticanum II (Nr. 25 f.) ein Hilfsbischof verstanden werden soll, dem als Bischofsvikar eine bestimmte Region innerhalb einer Diözese zugewiesen worden ist. Aus zwei Gründen tritt R. dafür ein, daß ein solcher Bischofsvikar die Bischofsweihe empfängt. Einmal wird dadurch eine überdurchschnittlich große und nicht teilbare Diözese im Gesamtepiskopat stärker vertreten. Und zum anderen ist die unter Handauflegung geschehende Bestellung zu einem solchen Amt, auch wenn dabei nicht die Absicht gegeben ist, ein Sakrament zu spenden, wegen der Gewichtigkeit dieses Amtes „gegenüber dem bloßen Priesterramt von der Sache her eo ipso ein Sakrament, konkret: die Bischofsweihe“ (487). Ohne leugnen zu wollen, daß die Einsetzung von Regionalbischöfen in großen Diözesen sinnvoll ist, bleibt in der Untersuchung von R. doch offen, was unter einer Amtsübertragung zu verstehen ist, die eo ipso sakramental sein soll. Nach dem Konzil scheint es angebrachter zu sein, zwischen einer sakramental verliehenen Vollmacht und der Amtsübertragung zu unterscheiden, durch die die Ausübung eben dieser Vollmacht rechtlich umgrenzt und umschrieben wird.

P. Krämer, Trier

BIBLE MORALISÉE: Faksimile-Ausgabe des Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien: Vol. XL der Reihe Codices Selecti. — Groß-8°. 133 S. des Faksim., 72 S. Kommentar v. R. HAUSHERR. — Graz/Paris: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt — Club du Livre 1973.

Die Veröffentlichung vorliegender Handschrift war schon seit langem „sehr erwünscht“ (IX), ist doch damit der „Kenntnis der französischen Buchmalerei des 13. Jahrh. und der mittelalterlichen Bilderzyklen“ (IX) ein wertvoller Dienst erwiesen. Daß bei der Herstellung des Faksim. auf ein Voll-Faksim. verzichtet wurde, ist für die wissenschaftliche Forschung belanglos, da durch diesen Verzicht lediglich die leeren Rückseiten der Bilderseiten weggelassen wurden, somit also nur die Bildseiten eine Reproduktion erlebten. Schließlich ist das Faksim. noch in einem anderen Punkt dem Original nicht getreu, nämlich in der Abfolge der Bilder. Diese war „vielfältig gestört“ (IX), so daß im Zusammenhang mit dieser Publikation die Wiederherstellung der ursprünglichen Reihenfolge sehr geboten erschien. — Wenn auch in einem in „absehbarer Zeit“ (IX) zu erwartenden Monographieband durch Transkription des Textes wie durch eine knappe Beschreibung der Miniaturen noch eine Ergänzung vorliegender Ausgabe geschaffen werden soll, so scheint doch der zum Faksim. verfaßte Kommentarband einen bereits hinreichenden Einstieg wissenschaftlicher Prägung zu dieser Handschrift wie auch, natürlich nur vergleichsweise, zu den wichtigsten anderen Handschriften vom Typ der Bible Moralisée zu gewähren.

Der Inhalt des Codex weist nach dem herrlichen ganzseitigen Miniaturbild zu Beginn mit dem Thema: „Gott als Architekt des Universums“, Szenen aus Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Judicum, Ruth, Regum 1—4 auf, wobei bemerkenswert ist, daß der ganze Zyklus mit dem Tode des Sohnes der Sunamitin 4 Reg 4, 20 endet. Das läßt die Vermutung aufkommen, daß die Handschrift nicht fertiggeworden ist (20). Trotzdem enthält der Codex 1032 Szenen in Medaillons, also 516 Bildpaare. Seine Datierung nimmt Hausscherr auf Grund textlicher, ikonographischer und stilistischer Untersuchungen für das Jahrzehnt zwischen ca. 1220—1230 in Anspruch. Von einem Auftraggeber oder Erstbesitzer bzw. weiteren Besitzern im späteren Mittelalter ist nichts bekannt (8); lediglich für das 16. Jahrh. läßt sich wenigstens der Umkreis eines Besitzers oder einer Besitzerin bestimmen (8). Im Jahre 1783 gelangte er in die Wiener Hofbibliothek, und zwar zusammen mit der ganzen Bibliothek des adeligen Damenstiftes Hall in Tirol (8). Hausscherr fügt dazu: „Man möchte wenigstens die Vermutung aussprechen, daß eine aus Lothringen stammende Haller Stiftsdame cod. 2554 aus ihrer Heimat mitbrachte und dem Stifte hinterließ“ (8 ff.).

Im Verlaufe der Darlegungen wird sehr eingehend auf das Verhältnis dieses Codex zu anderen Handschriften der Bible-Moralisée-Gruppe eingegangen, redaktionsgeschichtliche Überlegungen kompliziertester Art werden, sicher zum Nutzen der Forschung, angestellt, stilunterscheidende Beobachtungen zwischen diesem Codex und dem Codex 1179, ebenfalls in Wien, lassen die Eigenart von Cod. 2554 um so deutlicher hervortreten (Durchschlagskraft der Erzählung, Eindeutigkeit, Drastik, 34), bis abschließend die Frage „nur zögernd“ (36) gestellt wird, „welche Quellen in Texten und Bildern der frühen Redaktionen und Handschriften der Bible Moralisée verarbeitet worden sind“ (36). Interessant ist hier die Feststellung: „Zumindest einzelne Szenen des Illustrationszyklus zur biblischen Erzählung lassen sich letzten Endes auf sehr alte Vorlagen zurückführen, ohne daß sich bisher vermittelnde Zwischenstufen abzeichneten . . . das Titelbild, die Darstellung des Weltenschöpfers mit dem Kosmos, geht über Zwischenstufen auf den Zyklus der Oktateuche zurück, der der Schöpfung eine Miniatur vorangeschickt hatte, die den Alten der Tage mit dem Kosmoskreis zeigt. Der Zirkel aber, mit dem der Schöpfer . . . den Kosmos mißt, wurde als sein Werkzeug zuerst im England des 11. Jahrh. dargestellt“ (36). Den Abschluß des Kommentars bildet ein für die Ikonographie sehr wichtiges Verzeichnis der Illustrationen zur biblischen Erzählung.

E. Sauser, Trier

CODEx MILLENARIUS: Vollständige Faksimileausgabe des Codex Cremifanensis CIM. 1 des Benediktinerstifts Kremsmünster: Vol. XLV der Reihe *Codices Selecti*. — Groß-8°. S. 9—39 wissenschaftliche Einführung dem Faksimile beigegeben. W. NEUMÜLLER: Zum Text des Codex Millenarius (13—23). K. HOLTER: Der Buchschmuck des Codex Millenarius (25—39). Daran anschließend Abbildungsverz., Farbtafel und Tafeln I—VI. — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1974.

Zu den großen Heiligtümern der 1200 Jahre alten Abtei von Kremsmünster in Oberösterreich gehören der Tassilokelch, die sog. Tassiloleuchter, wohl das Herrscherszepter Tassilos III., wie der Codex Millenarius aus der Zeit um 800. Die vorliegende Prachtausgabe und buchtechnische Großleistung legt nun dieses Evangelienplenarium zum ersten Mal in Vollfaksimile vor, wobei der wissenschaftliche Einführungstext frühere Forschungen zu dieser Handschrift wiedergibt, zusammenfaßt und weiterführt. Zum Text, in den im 12. Jahrh. auf bisher unbeschriebenen Pergamentblättern wichtige Urkunden des Stiftes Kremsmünster in Abschrift festgehalten wurden (z. B. Diplom Karls d. Gr. vom 3. Jänner 791), stellt Neumüller zusammenfassend fest: „Wir haben also in unserem Text eine typische bayrisch-österreichische, in der Salzburger Kirchenprovinz vor Alkuin beheimatete Vulgata vor uns, die sich stark von ihren Vorfahren norditalienischer Prägung beeinflusst zeigt. Von diesem Typus, der durch die Reichsbibel Alkuins verdrängt worden ist, sind nur mehr drei Handschriften unverfälscht erhalten. Der Millenarius ist der am besten erhaltene Zeuge dieser Altbayrisch-österreichischen Salzburger Gruppe“ (21). Ergänzend fügt Neumüller noch hinzu: „Seine Herkunft aus der Mondseer Schreibschule

(wenn auch wahrscheinlich aus deren Kremsmünsterer Filiation) ist wohl gesichert. Die Handschrift ist um 800 zu datieren. Seit ihrer Entstehung dürfte sie in Kremsmünster gewesen sein“ (23). Der zweite Teil der Einleitung behandelt zunächst den karolingischen Buchschmuck, sodann die Ergänzungen aus dem 16. Jahrh. Der Buchschmuck umfaßt acht Vollbilder, je vier Evangelisten und je vier Symboldarstellungen, die dazugehörigen vier Initialen am Beginn der Evangelientexte und geringe Reste der Kanonestafeln. Aus der Fülle der kommentierenden Angaben zur Ikonographie sei vor allem auf die Tatsache hingewiesen, daß hier den Evangelisten die Symbole gleichwertig und in gleich großen Vollbildern gegenübergestellt wurden. Holter meint dazu: „Der Millenarius ist die älteste erhaltene Handschrift, in der diese Doppelbilder erhalten geblieben sind“ (27). Beachtenswert erscheinen auch die auf allen 8 Miniaturen über dem Haupt des Dargestellten angebrachten Weihekronen, die Art, wie die Symbole in Halbfiguren mit ihren einfachen, sehr kräftigen mit dem Gefieder nach oben ausgebildeten Flügeln gezeichnet sind (29) wie die regelmäßige Einfügung aller 8 Bilder in große rundbogige Arkaden (27). Die Entstehungszeit des Codex wird auch von Holter durch den Zusammenhang mit den Nürnberg-New Yorker Fragmenten und dem Gutbrecht-Codex aus Salzburg, heute in Wien, „bei dem etwas unbestimmten Ansatz um 800 belassen“ (33).

E. Sauser, Trier

DAS ÄLTERE GEBETBUCH MAXIMILIANS I.: Vollständige Faksimileausgabe des Cod. Vindobonensis 1907 der österr. Nationalbibliothek. Einführung W. HILGER. (Reihe: Codices Selecti, Vol. XXXIX.) — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1973. 58 S. Einleitungstext.

In vorliegender Ausgabe, die Einführung und Faksimile in einem Band zusammenfaßt, wird ein Werk vor Augen gestellt, das einerseits in der künstlerischen Ausschmückung ein „gutes Beispiel der hochstehenden flämischen Miniaturenkunst“ (9) bietet, andererseits „manch religiösen Gedanken des jungen Königs“ (9) vor Augen führt, was natürlich nicht dazu führen kann, daß hier ein „repräsentatives, auf Verherrlichung des Herrschers und seines Hauses angelegtes Werk“ (9) entsteht. Vielmehr haben wir hier ein „persönlich geprägtes, intimes Andachtsbuch“ (9) vor uns, das Maximilian durch viele Jahre hindurch begleitete. Als Entstehungszeit kann die Zeit unmittelbar nach der Krönung (1486) und „allenfalls noch das nachfolgende Jahr“ (14) angenommen werden. Der dem Gebetbuch vorangestellte Kalender dürfte als Vorlage den Kalender eines französischen Stundenbuches (35) beanspruchen, da eine Reihe von Heiligen französischen Ursprungs ist und dort große Verehrung genossen hat (35). Weiter konnten Untersuchungen ergeben, daß zwischen dem Kalender des Gebetbuches und dem Heiligen- und Festkalender des Bistums Tournai Parallelen bestehen, die mit einiger Sicherheit die Herkunft der Handschrift aus dem Gebiet dieser Diözese erschließen lassen (36). Schließlich kann man noch die Stadt Brügge für die Entstehung dieser Handschrift als „äußerst wahrscheinlich“ (37) ansehen. Was die Gebete betrifft, so kann es als gesichert gelten, daß Maximilian einen „unmittelbaren Einfluß“ (12) auf die textliche Gestaltung des Buches genommen hat, so daß diese Handschrift zu einem „interessanten Dokument der persönlichen Religiosität des Herrschers“ (12) geworden ist. Der künstlerische Schmuck besteht in einfachen Initialen, in Initialen mit Miniaturen und in Vollbildern (Toter vor Kirche, Messe des hl. Gregor, Maria mit Kind, St. Christophorus, Maximilian und Sebastian). Was den Meister dieses Gebetsbuches betrifft, so herrscht hier heute noch Unklarheit. Es wird aber in der Einführung die Hoffnung ausgesprochen, „daß die durch gute Faksimile-Wiedergaben gebotenen Vergleichsmöglichkeiten im gegebenen Fall der Forschung weiterhelfen können“ (9).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADLER, Manfred: Die antichristliche Revolution der Freimaurerei. — Jestetten: Miriam-Verlag. 1974. 175 S. Kart. 9,80 DM.
- AUER-Arbeitsblätter zur Firmung. Erarbeitet von Andreas Baur unter Mitwirkung von Hans Kögel und Maria Schönherr. Unser blauer Planet — Heimat der Menschen. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1974. 15 S. Kart. o. Pr.
- BEILNER, Wolfgang: Jesus ohne Retuschen. — Graz—Wien—Köln: Styria-Verlag. 1974. 332 S. Geb. Ln. 34,— DM.
- BERGERT, Rupert: Bußgottesdienste. Anleitung und Modelle. (Reihe „Pfeiffer-Werkbücher“ Nr. 125.) — München: Verlag J. Pfeiffer. — 1974. 192 S. Kart. 17,80 DM.
- BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON. Bearbeitet und herausgegeben von Fr. W. BAUTZ. 8. Lieferung. — Hamm (Westf.): Verlag Traugott Bautz. 1974. Sp. 1121—1280.
- BIRKENBEIL, Edward Jack: Christliche Erziehung. Eine Orientierungshilfe im Widerstreit der Meinungen. — München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 155 S. Kart. 19,80 DM.
- BOUTIN, Maurice: Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann. (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 67) — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1974. 626 S. 64,— DM.
- CARRETTO, Carlo: Allein die Liebe zählt. — München: Neue Stadt-Verlag. Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. 174 S. Kart. 11,80 DM.
- DANGLMAYR, Siegfried: Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke. (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 118.) — Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain. — 1974. VIII 137 S. Brosch. 32,— DM.
- DAS MYSTERIUM UND DIE MYSTIK. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. und eingeleitet von J. SUDBRACK. — Würzburg: Echter-Verlag. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. — 1974. 156 S. Kart. 19,80 DM.
- EGENTER, Richard: Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen. (Reihe „Pfeiffer-Werkbücher“ Nr. 124 GL). — München: Verlag J. Pfeiffer. 1974. 244 S. Kart. 24,— DM.
- FINKENZELLER, Josef: Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. — München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 159 S. Kart. 14,80 DM.
- FIRMUNTERRICHT. Handreichung für den Religionslehrer zu: Auer-Arbeitsblätter zur Firmung. Erarbeitet von Andreas Baur unter Mitwirkung von Hans Kögel und Maria Schönherr. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1974. 11 S. Bl. o. Pr.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf: Wilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz. Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. — 1974. 92 S. 46 Bilder. Kart. 14,80 DM.

- FRIEDRICH, Gerhard: Utopie und Reich Gottes. (KVR. Nr. 1403). — Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. — 1974. 90 S. Kart. 6,80 DM.
- FUHRMANN, Horst: Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit. Dritter Teil: Texte, Untersuchungen, Übersichten. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Band XXIV 3). — Stuttgart: Anton Hiersemann-Verlag. — 1974. 1127 S. Ln. 148,— DM.
- GAETA, Giancarlo: Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni. — Brescia: Paideia Editrice. 1974. 170 S. Kart. Lam.
- GESPRÄCHSBILDER — BILDERGESPRÄCHE. 30 Kontrastfotos für den Religionsunterricht. Thema: Unser Leben — Frage und Auftrag. Bildauswahl: Marianne Höing. Texte: Andreas Baur. — Donauwörth: Ludwig Auer-Verlag. 1. Väter und Söhne. — 1974. Kart. o. Pr.
- GOTT EINLASSEN. Zur Vorbereitung auf die Sakramente der Eucharistie und der Buße. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. — 1974. 32 S. Kart. o. Pr.
- GROSS, Walter: Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24. München: Kösel-Verlag. 1974. 439 S. Kart. 58,— DM.
- GRUBER, Elmar: Arbeitsblätter für die Vorbereitung der Firmung. — München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 28 S. Kart. o. Pr.
- GRUBER, Elmar: Arbeitshilfen für die Vorbereitung der Firmung. (Mit Arbeitsblättern). — München: Don-Bosco-Verlag. — 1974. 206 S. Kart. 19,80 DM.
- GRÜNDEL, Johannes (Hrsg.): Spiritualität — Meditation — Gebet. (Theologisches Kontaktstudium der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Bd. 2.) München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 230 S. Kart. 24,80 DM.
- HEER, Josef: Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1974. 232 S. Kart. 24,— DM.
- HEINEN, Wilhelm: Urfragen nach dem „Wie“ christlichen Lebens. — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 140 S. Snolin. 14,80 DM.
- KÄSEMANN, Ernst: An die Römer. (Handbuch zum Neuen Testament 8a). 3. überarbeitete Auflage. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1974. XV, 411 S. Hln. 39,— DM.
- KERTELGE, Karl: Um unseres Heiles willen. Orientierungshilfe für die Verkündigung zum Thema „Heil“. — München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 88 S. Kart. 11,80 DM.
- KIRCHE UND WIRTSCHAFTSGESELLSCHAFT. Eine Sendereihe in Radio Vaticana, zusammengestellt und redigiert von K. HOFFMANN, W. WEBER, B. ZIMMER. — Köln: Peter Hanstein-Verlag. 1974. X, 370 S. Kart. 29,— DM.
- KIRSCHBAUM, Engelbert: Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Schlußkapitel von E. Dassmann, Bonn. — Frankfurt/M.: Societäts-Verlag. 1974. 294 S. Leinen. 38,— DM.
- KNOBLOCH, Stefan: Prediger des Barock: Franz Joseph von Rodt. (Reihe: Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmantik. Hrsg. von Theodorich Kampmann Bd. XI). — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 266 S. Kart. 45,— DM.

- KRENN, Kurt: Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme. München—Paderborn—Wien: Schöningh. 1974. 188 S. Kart. 24,— DM.
- LEHRERHEFT zum Religionsbuch 9/10: Unterwegs. Erarbeitet von Andreas Baur und Hans Kögel. Mit Beiträgen von Oskar Randak. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1974. 56 S. Kart. o. Pr.
- MECHELS, Eberhard: Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. — Neukirchen-Vluyn: 1974. 272 S. Leinen. 28,— DM.
- MONIER, Pierre: Jesus Christus — Wer ist das? — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag. 1974. 185 S. Geb. 19,80 DM.
- MÜHLEN, Heribert: Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma — Geist — Befreiung. München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 276 S. Kart. 24,80 DM.
- RADICE, Gianfranco: Pio IX e Antonio Rosmini. (Studi Piani 1) — Rom: Città del Vaticano. 1974. 343 S. Kart. o. Pr.
- RÖTHLIN, Hans-Peter: Heiliges Jahr — Jahr der Versöhnung. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1974. 64. S. Kunststoffeinband. 4,— DM.
- SAN TOMMASO e il pensiero moderno. Saggi. Hrsg. von der Pontificia Accademia di S. Tommaso. Studio Tomistici 3. — Rom: Città Nuova Editrice. 1974. 330 S. Kart. o. Pr.
- SAN TOMMASO e l'odierna problematica teologica Saggi. Hrsg. von der Pontificia Accademica di S. Tommaso. (Studi Tomistici 2). — Rom: Città Nuova Editrice. — 1974. 346 S. Kart. o. Pr.
- SCHEFFZYK, Leo: Gott-loser Gottesglaube. Die Grenzen des Nicht-Theismus und ihre Überwindung. — Regensburg: Verlag Josef Habbel. 1974. 244 S. Kart. 19,80 DM. Ln. 24,80 DM.
- SCHMIED, Gerhard: Pfarrgemeinderat und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution. — München: Erich Wewel Verlag. 1974. 250 S. Kart. 24,— DM.
- SCHMÖLE, Klaus: Läuterung nach dem Tode und Pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien. (Münsterische Beiträge zur Theologie Bd. 38.) — Münster: Aschendorff. 1974. VIII 152 S. Kart. 38,— DM.
- SCHUMACHER, Joseph: Der „Denzinger“. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie. (Freiburger theologische Studien Bd. 95.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 320 S. Kart. — Lam. 48,— DM.
- SELLER, Hermann Josef: Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick. Hrsg. von Ildefons Dietz OESA. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. Lw. 524 S. 36,— DM.
- SIMIAN, Horacio: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36. (Reihe Forschung zur Bibel Bd. 14.) Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 381 S. Brosch. 36,— DM.
- SPLETT, Jörg: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1974. 184 S. Engl. Broschur. 24,— DM.

- STADEL, Klaus: Buße in Aufklärung und Gegenwart. — Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh. 1974. 562 S. Kart. 38,— DM.
- SCHWEIZER, Harald: Elischa in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6, 8—23; 6, 24—7, 20. — München: Kösel-Verlag. 1974. 452 S. und 3 Falttafeln. 62,— DM.
- SCHWERMER, Josef: Psychologische Hilfen für das Seelsorgegespräch. — München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 120 S. Kart. 12,80 DM.
- SOGGIN, J. Alberto: Introduzione all'antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino. (Biblioteca di cultura religiosa 14). — Brescia: Paideia Editrice. 1974. 666 S. Kart.
- SÖLL, Georg: Abschied von Maria? — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. — 1974. 60 S. Kart. o. Pr.
- THEOLOGISCHE BERICHTE 4. Fragen christlicher Ethik. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von J. PFAMMATTER und der Theologischen Fakultät Luzern von Fr. FURGER. — Köln: Benziger-Verlag. 1974. 248 S. Broschiert. 33,80 Fr./DM.
- THOME, Alfons: Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht. Themen, Texte, Modelle, Methoden. — München: Don-Bosco-Verlag. 1974. 199 S. Kart. 24,80 DM.
- UNTERWEGS. Religionsbuch für das 9./10. Schuljahr. Erarbeitet von Andreas BAUR und Hans KÖGEL. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1974. 256 S. Kart. o. Pr.
- WILCKENS, Ulrich: Die Missionsreden der Apostelgeschichte. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Band 5). 3. überarbeitete und erweiterte Auflage. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1974. 268 S. Leinen. 42,— DM.
- WESTERMANN, Claus: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien Bd. II. (Theologische Bücherei Bd. 55.) — München: Verlag Chr. Kaiser. 1974. 338 S. Kart. 30,— DM.
- WIESENHÜTTER, Eckhart: Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben. (Stundenbücher Bd. 119.) — Hamburg: Furche-Verlag. — 1974. 88 S. Kart. 5,80 DM.
- WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE im Überblick. Hrsg. von W. LOHFF und F. HAHN. (KVR. Nr. 1402). — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1974. 75 S. Kart. 6,80 DM.
- ZELTINGER, Franz: Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 215 S. Kart.
- ZERFASS, Rolf: Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 400 S. o. Pr.
- ZOLLITSCH, Robert: Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestaltung des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten. (Freiburger Theologische Studien Bd. 96.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. — 1974. 312 S. Kart. Lam. 48,— DM.

LEO SCHEFFCZYK

Gott-loser Gottesglaube?

Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie
ca. 272 Seiten, Leinen 24,80 DM, kart. 19,80 DM

Das Werk ist kühn und kritisch. Es geht um die Interpretation und Kritik jener Theologen, die nicht an einer Art von Gottesglauben unter gleichzeitiger direkter oder indirekter Verneinung einer „Existenz“ Gottes festhalten wollen, sondern sich sogar meist als christliche Theologen verstanden wissen wollen.

Der Autor bringt den Erweis, daß der Trend dieser Theologien im Grunde zum Atheismus führt bzw. zu einem Gottesbegriff, der Gott zu einer Funktion am Menschen selbst macht. Es geht ihm aber auch darum, das Anliegen jener Theologen zu wägen, die befürchten, daß Gott durch „theistische Formulierungen“ zum bloßen gegenständlichen „Objekt“ degradiert und insofern entgöttlicht wird.

Scheffczyk geht sehr behutsam vor, wobei seine klare, bedächtige Sprache eine wahre Wohltat ist. Um so überzeugender ist dann schließlich seine Argumentation. Schließlich findet Scheffczyk die positive Überbietung des „Theismus“ im Trinitätsgeheimnis. Die wichtigsten behandelten Theologen: Barth, Bultmann, Tillich, Dewart, Robinson, Bonhoeffer, H. Braun, Moltmann.

Ein Werk des Verstehens und Überwindens aus der Haltung eines echten Theologen.

Rehabilitierung der Philosophie

Festschrift für Balduin Schwarz zum 70. Geburtstag
Herausgegeben von DIETRICH VON HILDEBRAND
248 Seiten, Leinen 38,— DM

Was könnte in einer Zeit eines immer mehr auf wirkliche Erkenntnis verzichtenden pragmatischen Subjektivismus im Grunde aktueller sein als eine Festgabe unter dem Leitmotiv REHABILITIERUNG DER PHILOSOPHIE für einen Philosophen, der den Weg zur Wahrheit nicht durch einen Immanentismus letztlich versperrt sieht, sondern im Dienste wirklicher Erkenntnis sich der reichen Fülle der Realität und ihrer Phänomene in zahlreichen Werken und Untersuchungen gewidmet hat.

Der repräsentative Band zeigt die Beiträge den großen philosophischen Bereichen Metaphysik, Ästhetik, Erkenntnistheorie und Logik, Kritik, Ethik zugeordnet.

FRIEDRICH SCHWENDIMANN

Herz-Jesu-Verehrung heute?

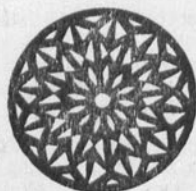
160 Seiten, kart. (Snolin) 14,80 DM

Es ging dem Verfasser in diesem Werk darum, die Herz-Jesu-Verehrung als ein Gnadengeschenk des Herrn gerade für unsere Zeit zu erweisen. Hierzu standen ihm die theologischen und historischen Fachkenntnisse in reichstem Maße zur Verfügung. Im Sinne dieser Zielsetzung behandelt das Buch zunächst die Herz-Jesu-Verehrung für unsere Zeit, dann die besondere Rolle der heiligen Margareta Maria Alacoque in diesem Zusammenhang, weiterhin das Symbol des Herzens, Voraussetzungen und Hemmungen, und schließlich in reichem Umfang das Thema zeitgemäße Herz-Jesu-Verehrung. Für jeden ernsten und tieferblickenden Christen ist dieses Werk von hoher Aktualität, für ihn persönlich wie auch für den Raum, in dem er wirkt.

habbel verlag - 84 Regensburg 9

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues/Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

József Kardinal Mindszenty:

Erinnerungen

438 Seiten und 44 Seiten Bilddokumente mit über 150 zum Teil bisher unveröffentlichten Fotos. 20 Seiten Chronologie. Leinen 38,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergereiht. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

17. APR. 1975

X 21 935 F

LS

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ignaz Backes, Trier

Tod und Auferstehung Christi in der
Christologie und Soteriologie
des 13. Jahrhunderts

Klaus Kremer, Trier

Wer ist das eigentlich — der Mensch?
Zur Frage nach dem Menschen bei
Thomas von Aquin

Alwin J. Hammers, Trier — Werner Becher,
Frankfurt

Erfahrungen mit der Klinischen Seelsorgeaus-
bildung in katholischen Priesterseminaren

Martin Rock, Mainz

Futurologie und christliche Sozialethik

Neue theologische Literatur

Alte Kirchengeschichte

Heft 2
März/April 1975
84. Jahrgang Pastor bonus
Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Ernst Haag, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt eine Mitteilung des Neukirchener Verlags des Erziehungsvereins GmbH bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ignaz Backes, 55 Trier-Olewig, Auf der Ayl 34

Prof. Dr. Klaus Kremer, 55 Trier-Euren, Herrmannstraße 26

Dr. Alwin Hammers, 55 Trier, Weberbachstraße 17/18

Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Saarstraße 21

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Tod und Auferstehung Christi in der Christologie und Soteriologie des 13. Jahrhunderts

An Einzeluntersuchungen über christologische und soteriologische Probleme des Mittelalters fehlt es nicht. Hingewiesen sei nur auf die Werke von Rudolf Haubst (*Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 1956; *Vom Sinn der Menschwerdung*, 1969) und Wilhelm Breuning (*Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona*, 1962). Über Neuerscheinungen unterrichten Wilhelm Breuning (*Jesus Christus der Erlöser*, 1969; *Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferstehung*, 1971) und Hermann J. Weber (*Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, 1973).

Dennoch dürfte es nicht unangebracht sein, den Blick auf das Kernproblem zu lenken: Die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi in der Theologie des 13. Jahrhunderts. Dem Vorwurf, heute müsse die Theologie von der unfruchtbaren Vergangenheit sich wegwenden und dem fließenden Leben der Gegenwart dienen, sei nur entgegengehalten, daß die in Wort und Schrift vorgetragenen theologischen Gedanken zu jeder Zeit in die lebendige Verkündigung eingegangen sind und bis zur Gegenwart fortwirken.

Ehe wir den Ideen des 13. Jahrhunderts über Tod und Auferstehung Christi uns zuwenden, sei ein kurzer Blick auf die „Quellen“ gestattet, aus denen die Theologen damals ihre Grundlehren schöpften, um sie sodann, geklärt und angereichert, weiterzugeben. Hier muß an erster Stelle die Bibel genannt werden. Sie erzählt nicht nur in den vier Evangelien vom Tode Christi, dem leeren Grab und den Erscheinungen des Auferstandenen, sondern bringt auch Erwägungen darüber, was diese Ereignisse für uns bedeuten. Schon vor der Niederschrift der Evangelien finden wir in den frühesten Briefen des Apostels Paulus Ansätze, um die Heilsereignisse theologisch zu durchdringen.

Nach der Bibel sind berühmte Bibelerklärungen aus dem ersten Jahrtausend unserer Kirche zu erwähnen, wie die des Origenes und des Johannes Chrysostomos, die aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, dem Mittelalter vorlagen, ferner die Bibelkommentare des Hieronymus und des Ambrosius. Aus den zahlreichen Schriften des Augustinus seien erwähnt sein ganz auf Christus ausgerichteter Kommentar zu den Psalmen, seine Traktate zum Johannes-evangelium und sein *Enchiridion*, in dem er über Glauben, Hoffnung und Liebe zusammenfassend schrieb. Patristische Erklärungen biblischer Texte wurden in reichem Maße von der *Glossa interlinearis* und *marginalis* den Theologen des 13. Jahrhunderts geboten.

Von den großen Konzilien kannte das Mittelalter die Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon. Besonders das letztgenannte hat den Theologen des Mittelalters die feste Grundlage gegeben, um über Leiden, Tod und Verherrlichung des Herrn Richtiges auszusagen: Christus ist einer und doch Gott und Mensch zugleich, eine Hypostase und Person in zwei Naturen.

Die Denker des 13. Jahrhunderts gaben sich für unsere Frage zunächst viele Mühe, um die Ereignisse, die vom Tode und der Auferstehung des Herrn in der Bibel berichtet werden, in eine zeitliche Reihenfolge zu bringen. Ferner war man bestrebt, die beteiligten Personen, Orte und Umstände näher zu bestimmen, als es die kurzen Sätze der Evangelien oft tun. Freilich können diese Erklärungen uns heute nicht mehr zufriedenstellen. Denn im lateinischen Mittelalter kannte man zuwenig die griechische Sprache, und man wußte zuwenig von der politischen, völkischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Umwelt, in der die biblischen Schriftsteller gestanden hatten.

Einen breiten Raum nahmen sodann die Versuche ein, die verschiedenen Berichte der Evangelien miteinander in Einklang zu bringen. Auch diesem Unternehmen können wir heute, da wir Offenbarung und biblische Inspiration wohl zu unterscheiden wissen, nicht mehr zustimmen.

Aber man fragte sich im 13. Jahrhundert doch schon, ob Christus wirklich gestorben und auferstanden ist. Man stellte Gründe auf, um diese Fragen zu bejahen. Zehn Erscheinungen des Auferstandenen zählte man, um die Tatsache der Auferstehung zu erhärten. Man fragte sich auch, warum der Auferstandene nicht mehr dem ganzen Volk und seinen Feinden, sondern nur seinen Aposteln sich zeigte. Man gab sich Rechenschaft darüber, was die Erscheinungen wirklich beweisen. Thomas v. Aquin sagt offen, keine einzelne Erscheinung beweise für sich allein die Wahrheit der Auferstehung, sondern die einzelne Erscheinung könne nur im Verbund mit andern als ein überzeugendes Zeichen angesehen werden¹.

Andererseits müssen wir uns sagen, daß der zeitgeschichtliche äußere Rahmen, in dem Tod und Auferstehung Jesu stehen, nur die Hülle sind, nicht das Bild selber, das die Theologen des 13. Jahrhunderts davon sich machten. Der Schmerzensmann am Kreuz war damals dem ganzen christlichen Volk, nicht zuletzt den Künstlern, tief eingeprägt, weil die Theologen dieser Zeit davon gepackt waren und zuweilen sogar rührend davon sprachen. Man verglich das bittere Leiden des Herrn mit anderen Qualen und suchte zu zeigen, daß Jesus die größten aller Schmerzen ertragen hat. Das war freilich nur richtig, wenn man nicht äußerlich Zahl und Arten aller möglichen Schmerzen miteinander verglich, sondern erwog, daß Christus als göttliche Person in menschlicher Natur ein ganz feines leib-seelisches Gefüge hatte und von all der Schmach, die er erdulden mußte, in seinem menschlichen Seelenzentrum aufs tiefste getroffen wurde.

¹ S. th. 3 q. 55 a. 6 ad 1.

Bei der Auferstehung des Herrn machen wir allerdings die umgekehrte Beobachtung. Die Künstler des Mittelalters, ausgenommen etwa Matthias Grünewald, haben sie zu einfach, zu friedlich und zu lieblich dargestellt. Der Grund liegt wohl darin, daß die Theologen damals über die erschreckende Größe, unfassliche Herrlichkeit und die weltweite Bedeutung der Auferstehung Christi nicht soviel zu sagen wußten wie über seinen Tod.

In echtem wissenschaftlichen Eros gingen auch die Theologen des 13. Jahrhunderts den Gründen des Seienden, des Seins und Werdens nach und spürten die Wirkungen großer Ereignisse auf. Daher haben sie gefragt, wo die Gründe für den Tod Jesu liegen. Äußerlich gesehen war ihnen dieser Tod die Folge der entsetzlichen Kreuzigung. Eine tiefere Schicht war erreicht, wenn man sagte, Jesus habe mit seinem freien menschlichen Willen diesen Tod bejaht. Mit seiner göttlichen Macht hätte er ihm sich entziehen können. Aber er wollte es nicht, um seinem Vater gehorsam zu sein aus Liebe zu ihm und zu uns Menschen. Noch tiefer gingen die Fragen, inwiefern der Vater seinen geliebten Sohn in den Tod hingeben konnte, und woher der Sohn die Gewalt hatte, sein Leben hinzugeben².

Die Folgen des Todesleidens Christi wurden im 13. Jahrhundert lang und breit erörtert. Man unterschied die Auswirkungen seines Todes für ihn selbst und für uns. Um zu erfassen, was der Tod dem Sohn Gottes selbst einbrachte, war das Wort des Apostels Paulus³ maßgebend: „Er ward gehorsam bis zum Tod ... am Kreuz. Darum hat ihn Gott erhöht.“ Man sprach also von der Leidlosigkeit und Herrlichkeit des auferstandenen Leibes. Man freute sich der Erhöhung Christi durch die Kirche.

Was uns durch Jesu Tod geschenkt wurde, faßten die Theologen des 13. Jahrhunderts zusammen unter die Stichworte: Befreiung von der Knechtschaft des Teufels, von der Sünde mit ihren Strafen und Öffnung des Tores zur Seligkeit. Man suchte genau zu bestimmen, was mit diesen Worten und Begriffen gemeint sei. Hierbei können wir nicht umhin zu bewundern, wie weit die Schau dieser Theologen reichte. Vom Anfang des Menschengeschlechtes bis zur Endvollendung der Heilsgeschichte ging ihr Blick. Man sprach von der *formatio* und *reformatio*. Scharfsichtig unterschieden die Theologen die verschiedenen Auswirkungen des Todes Christi und hoben die Kraft des Werkes Christi deutlich ab von dem mehr oder minder geringen Maße, wie dem einzelnen Menschen die Früchte des Kreuzesbaumes zugeeignet werden.

Die Gedankenwelt dieser Theologen wird uns mehr verständlich, wenn wir betrachten, was sie über die Weise sagten, wie der Herr in seinem Todesleiden uns das Heil brachte. Der Gedanke, Gott Vater habe seinen Zorn an seinem Sohn fast wie an einem Prügelknaben ausgelassen, war dem 13. Jahrhundert

² Vgl. Tr. Th. Z. 60, 1961, 164—165.

³ Phil 2, 8—9.

fremd. Zwar ist der Vater durch Jesu Tod mit uns versöhnt worden⁴, aber weder weil so der Rachedurst der göttlichen Gerechtigkeit gestillt wurde, noch deshalb, weil Jesus die Schmerzen bloß passiv hinnahm. Der leidende Gottessohn handelte in seinem Leid und Tod. Diese Aktivität Christi machten die Theologen der Hochscholastik zum Gegenstand genauerer Untersuchungen, indem sie teils biblische Aussagen ausformten, teils Meinungen früherer Geschlechter neu durchdachten, berichtigten und weiterbildeten. Dabei arbeiteten sie mit Begriffen, deren wir Heutige uns noch bedienen, wenngleich sie zuweilen recht abgeschliffen verwandt werden.

Wir sind gewohnt zu sagen, Christus habe durch seinen Tod uns das Heil *verdient*. Der Begriff „Verdienst“ und der ihm entsprechende Begriff „Lohn“ hat eine biblische Grundlage. Den Theologen des 13. Jahrhunderts blieb aber nicht verborgen, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott gefährdet werden kann, wenn man nicht beachtet, daß, um mit Augustinus und dem Konzil von Trient zu sprechen, unsere Verdienste Geschenke Gottes sind. Bei dem Verdienst Christi kommt hinzu, daß er nicht nur für sich, sondern auch für andere Verdienste erworben hat, wogegen wir für andere nicht im eigentlichen Sinne verdienen können. Hier bot sich den Theologen des 13. Jahrhunderts zur Ergänzung eine andere biblische Lehre zum näheren Verständnis an: Christus ist unser Haupt. Zum Haupt aber gehört ein Leib, hier das ganze Menschengeschlecht, nicht nur die Kirche. Haupt und Leib sind eine einzige „mystische“ Person⁵.

Neben dem Verdienst Christi sprechen wir gerne von seiner *Genugtuung*, die er durch seinen Tod dem Vater für uns geleistet hat. Diesem Begriff liegt die weltliche Vorstellung zugrunde, daß dem Menschen, der an Ehre oder Eigentum geschädigt wurde, genuggetan werden müsse, damit die gestörte Gerechtigkeit wiederhergestellt werde. Auf die Heilstat des Todesleidens Christi übertragen, standen bei diesem Begriff die Theologen des 13. Jahrhunderts vor einer ganzen Reihe schwieriger Vorfragen und Bedenken. Kann überhaupt ein Mensch vor Gott eine vollgültige Sühne leisten? Kann ein Mensch vor Gott für andere sühnen, ja genuttuen? Müssen wir hier nicht der göttlichen Güte und Freiheit ihren Raum lassen? Um 1100 hatte Anselm von Canterbury in seiner Schrift „Cur deus homo“ überspitzt gelehrt, Gott müsse jede Schuld der Menschen strafen; er könne in seiner Gerechtigkeit keine Sünde ungesühnt lassen. Fast alle Theologen der Folgezeit lehnten diese Ansicht Anselms ab und suchten die göttliche Gerechtigkeit, Güte und Freiheit zusammenzuhalten, wenn sie von der Genugtuung Christi sprachen. Hier standen die Theologen auch vor dem Grundproblem der Heilsgeschichte, ob der göttlichen Gerechtigkeit nur in der Weise Genüge geschehen konnte, daß der einzige Sohn Gottes als Mensch die beschwerliche und volle Genugtuung auf sich nahm, obendrein durch seinen Tod und diesen schrecklichen Tod. Für die Frage, warum Jesus für andere Ge-

⁴ 2 Kor 5, 19.

⁵ THOMAS, S. th. 3 q. 48 a. 1.

nugtuung leisten konnte, mußte wiederum die biblische Lehre von der Hauptstellung Christi herangezogen werden: Christus und sein Leib, das ganze Menschengeschlecht, sind eine einzige mystische Person⁶.

Die biblische Lehre von Christus, dem *Erlöser*, wurde im 13. Jahrhundert tief durchdacht, wogegen wir heute oft vom Erlöser sprechen, ohne daran zu denken, daß die Bibel von einem wirklichen Loskauf und einem Lösepreis spricht. In der patristischen Zeit war die Meinung vorgetragen worden, Christus habe sein Blut als Lösepreis dem Teufel gegeben, weil dieser der Zwingherr war, der das Menschengeschlecht seit Adams Sünde festhielt. Im 13. Jahrhundert waren die Theologen sich darüber einig, daß wir Menschen zwar zu Recht in der Sklaverei des Satans waren, daß aber der Teufel dennoch kein Recht über das Menschengeschlecht durch seine Verführungskunst sich erworben habe, so daß ihm der Lösepreis hätte gezahlt werden müssen. Einhellig wurde die Meinung zurückgewiesen, der beutegierige Satan habe am unschuldigen Sohne Gottes sich vergriffen und damit alle seine Rechte verwirkt. Erst recht fand die Meinung keinen Boden, der Teufel habe Jesus als Gottessohn nicht erkannt, und so sei der tückische Feind schließlich doch als „dummer Teufel“ von der Weisheit Gottes überlistet worden.

Biblisch ist auch die Lehre von Christus, dem *Mittler*. Im 13. Jahrhundert haben die Theologen mit besonderer Sorgfalt an diesem Begriff gefeilt. Allgemein war die Meinung, der Mittler müsse von den beiden Polen, zwischen denen er stehe, etwas in sich haben. Auch die Mittlertätigkeit wurde untersucht. Störend wirkte sich damals aus, daß selten klar gesagt wurde, wer auf der göttlichen Seite stehe, ob der Vater oder die „Trinität“, ein Wort, das vielfach als ungeklärter Sammelbegriff im Sinne von „Natur“ verwandt wurde und nicht als summarische Bezeichnung der göttlichen Personen. Auf die Mittlertätigkeit des Auferstandenen wurde damals kaum hingewiesen, obwohl die Liturgie diese Wahrheit ständig und tief einprägte.

Biblisch ist ferner die Lehre von dem *Opfer* Christi. Im 13. Jahrhundert wurde zwar ausführlich dargetan, daß und inwiefern Christus Priester ist, wodurch er es wurde und seit wann. Weniger befriedigt werden wir bei der Frage, wem das Opfer dargebracht wurde, ob dem Vater oder der Trinität. Die Art des Opfers Christi wurde ebenfalls dargetan. Aber die Opfertat wurde eingeschränkt auf den Tod am Kreuze. Erst später haben Theologen gefragt, ob das Opfer Christi nach Art der Speiseopfer des AT im weiteren Sinne gefaßt werden könne, ob also das Opfer Christi nicht nur ein Blutopfer war, sondern eine Ganzhingabe, die auch die Vollendung in der Herrlichkeit umfaßte. Um so mehr wundert uns, daß man das Opfer Christi auf seinen Tod beschränkte, als wenigstens Thomas von Aquin das allgemeine Priestertum der Getauften von dem Opfer Christi und seinem Priestertum ableitete. Selbst da, wo Thomas lehrt, der

⁶ THOMAS, S. th. 3 q. 48 a. 2 ad 1.

Beginn des christlichen Kultes habe mit dem Todesopfer Christi eingesetzt, versäumt er es, der Auferstehung des Herrn zu gedenken⁷.

Dabei hatte derselbe Thomas schon in seinem Sentenzenkommentar⁸ gelehrt, Christus habe durch sein Blut die (nachösterliche) Kirche losgekauft und aufgebaut. In der Genugtuung und dem Verdienste des vorösterlichen Christus sah er damals nur eine Disposition für den Empfang der vergöttlichenden Gnade. Zugleich erwähnt er in demselben Zusammenhang⁹, daß Jesus beim Vater Fürsprache für uns einlegt, und geht so über die Einschränkung des Opfers Christi auf den Tod hinaus. Wenn er etwas später¹⁰ von der Hauptesstellung Christi spricht, ohne allerdings die Auferstehung zu erwähnen, so zeigt uns das, in welchem Maße damals Thomas noch ein Anfänger war.

Aber im 4. Buche seines Sentenzenkommentars hatte der Aquinate ausgiebig Gelegenheit, auf die Auferstehung Christi hinzuweisen. Hier werden wir überrascht durch seine Lehre von der werkzeuglichen Ursächlichkeit, die Thomas der Auferstehung Christi zuschreibt, allerdings sie vorsichtig durch ein „quasi“ einschränkend¹¹. „Die Auferstehung Christi ist kraft der ihr verbundenen Gottheit gleichsam die werkzeugliche Ursache unserer Auferstehung; denn die göttlichen Tätigkeiten wurden gewirkt mittels des Leibes wie gleichsam durch ein Organ.“ Wie schon Albert¹², denkt auch Thomas hier an eine persönliche Tat des Auferstandenen. Was Thomas hier tiefgründig schrieb, war freilich nur eine theologische Meinung, der andere Theologen, besonders aus dem Franziskanerorden, sich nicht anschlossen¹³.

Freilich ist auch bei diesen Theologen eine tiefe Auffassung des Zusammenhangs der Auferstehung Christi, des Bräutigams und Hauptes, mit unserer Auferstehung nicht zu übersehen. Die Auferstehung Christi wurde schon in der Alexandersumme zum christologischen Höhepunkt¹⁴. Auch im Umkreis der Summa Halensis bei Wilhelm von Melitona galt die Verherrlichung Christi als *causa exemplaris, efficiens* und *motiva* unserer Auferstehung¹⁵.

Wir merken, daß allen Theologen des 13. Jahrhunderts gemeinsam war, die aristotelische Ursachenlehre zu verwerten. Das mag uns heute sehr befremden, wo wir, von den physikalischen Gesetzen beeinflusst, fast nur die *causa efficiens* beachten. Daß ein Ziel und ein Modell „ursächlich“ wirken, ist vielen, an die

⁷ THOMAS, S. th. 3 q. 62 a. 5.

⁸ III Sent. d. 13 q. 2 a. 1 e.

⁹ III Sent. d. 13 q. 1 a. 1 ad 3.

¹⁰ III Sent. d. 18 a. 6 q. 1 contra 1.

¹¹ IV Sent. d. 43 q. 1 a. 2 qa. 1 ad 1; vgl. auch d. 48 div. textus.

¹² De resur. (ed. Colon. t. 26 p. 258—262; bes. 159, 45—48).

¹³ Belege bei WEBER, 295—297.

¹⁴ WEBER, 54—55.

¹⁵ WEBER, 103, Anm. 333.

sich unsere Verkündigung wendet, fremd, von der *causa formalis* ganz zu schweigen.

Der Aquinate tat über die Zwischenstufen der *Quaestiones disputatae* 27 und 29 und der *Summa contra Gentiles* in seiner *Summa de theologia* einen neuen Schritt. Schon von dem Heilswerk des vorösterlichen Christus sagt er jetzt¹⁶, es wirke durch Verdienst und eine gewisse Effizienz. Wir können dabei an die Bibelstelle Lk 6, 19 denken: „Eine Kraft ging von ihm aus und heilte alle.“ Mit dieser Auffassung hat Thomas zugleich an Stelle zerstückelter Glieder eine Zusammenschau der Heilstätigkeit des vorösterlichen und nachösterlichen Christus gegeben. Freilich hatte schon Bonaventura darauf verwiesen, daß Tod und Auferstehung Christi uns anregen, diesem Vorbild zu folgen. Aber das war noch nicht die organische Wirksamkeit, die Thomas in der *Summa de theologia* zur vollen Geltung brachte. Beim Werkzeug dachte Thomas nicht an das tote Zeug, das der Handwerker gebraucht, sondern an unsern Leib, der ein lebendiges Organ des Menschen ist, und an den Diener, der nicht nur lebendes, sondern auch innerlich freies Organ seines Herrn ist. Organisch wirkend sieht Thomas also mit den großen Theologen der griechischen Kirche den leiblichen Mund, das hörbare Wort, die sichtbare Geste und den menschlichen Willen Jesu, sowohl in seinem irdischen Leben, wie in seinem Sterben und wie in seiner Verherrlichung, die einst unser Heil vollenden wird, wenn wir ganz Christus anziehen, den Erstgeborenen von den Toten.

Den Höhepunkt dieser Spekulationen finden wir beim Aquinaten im c. 239 seines *Compendium theologiae*. Dort lesen wir im Anschluß an die Osterpräfa-tion: „So wie Christus durch seinen Tod unseren Tod vernichtet hat, so hat er durch seine Auferstehung uns das Leben wiederhergestellt. Zweifach aber ist des Menschen Tod und Leben. Das eine ist der leibliche Tod durch Trennung der Seele vom Leibe; der andere Tod ist die Trennung von Gott. Bei Christus war für den zweiten Tod kein Raum. Daher hat er durch den ersten Tod, den er auf sich nahm, nämlich den leiblichen, den zweifachen Tod in uns vernichtet, den leiblichen und den geistigen. In ähnlicher Weise ist andererseits das Leben zu verstehen. Das eine hat der Leib von der Seele; es wird natürliches Leben genannt. Das andere hat der Mensch von Gott; es wird Leben der Gerechtigkeit oder Gnadenleben genannt. Es kommt zustande durch den Glauben, wodurch Gott in uns wohnt. So entspricht es dem Worte der Schrift: ‚Mein Gerechter lebt in dem Glauben.‘ Demgemäß gibt es auch eine zweifache Auferstehung. Die eine ist leiblich; durch sie wird die Seele wiederum mit ihrem Leibe verbunden. Die andere ist geistig; durch sie wird die Verbindung mit Gott wiederhergestellt. Für diese zweite Auferstehung gab es bei Christus keinen Platz; denn seine Seele war niemals von Gott getrennt. Also ist er durch seine leibliche Auferstehung die Ursache unserer zweifachen Auferstehung, der leiblichen und der

¹⁶ THOMAS, S. th. 3 q. 8 a. 1 ad 1; q. 64. a. 3 c.

geistigen. Dennoch muß man beachten, daß Augustinus sagt: ‚Das Wort Gottes weckt die Seelen auf, das Fleisch gewordene Wort die Leiber.‘ Denn nur Gott kann die Seele beleben. Weil jedoch Christi Leib Organ seiner Gottheit ist, das Werkzeug aber in der Kraft der Hauptursache wirkt, so wird unsere zweifache Auferstehung, die leibliche und die geistige, auf die Auferstehung Christi zurückbezogen als auf ihre Ursache. Denn alles, was am Leibe Christi geschah, war für uns heilbringend durch die Kraft der mit ihm geeinten Gottheit. Daher sagt der Apostel, um zu zeigen, daß die Auferstehung Christi die Ursache unserer geistigen Auferstehung ist: ‚Er ist ausgeliefert worden um unserer Sünden willen und ist auferstanden um unserer Rechtfertigung willen.‘ Daß aber die Auferstehung Christi auch die Ursache unserer leiblichen Auferstehung ist, das zeigt der Apostel mit den Worten: ‚Wenn von Christus verkündet wird: er ist von den Toten erstanden, wie können dann noch einige unter euch sagen, es gebe keine Auferstehung von den Toten.‘ Treffend hat der Apostel den Nachlaß der Sünden dem Tode Christi zugeschrieben, unsere Rechtfertigung aber seiner Auferstehung. Es sollte dadurch hingewiesen werden auf die Gleichförmigkeit und Ähnlichkeit zwischen Wirkung und Ursache. Die Sünde wird abgelegt, wenn sie nachgelassen wird. So legte Christus sein leidensfähiges Leben ab, in dem die Sündenähnlichkeit war, das heißt in dem er den Sündern ähnlich war. Wenn aber einer gerechtfertigt wird, dann erlangt er das neue Leben. So hat Christus in seiner Auferstehung die Neuheit des Lebens erlangt. Also ist der Tod Christi die Ursache, wodurch uns die Sünde nachgelassen wird. Dabei wirkt er organisch, ferner auf sakramentale Weise urbildlich und endlich verdienstlich. Dagegen ist die Auferstehung Christi Ursache unserer Auferstehung, indem sie organisch und in den Sakramenten urbildlich wirkt, aber nicht mehr verdienstlich. Denn Christus war da nicht mehr auf dem Wege, auf dem es ihm zukam, Verdienste zu erwerben. Auch war die Herrlichkeit seiner Auferstehung schon der Lohn für sein Leiden.“

Uns Heutige mag es befremden, daß die großen Theologen des 13. Jahrhunderts an die geheimnisvollen Heilswerke des Todes und der Auferstehung Jesu Christi den starren Panzer strenger Begriffe angelegt haben. Wir fühlen das Bedenken, ob da nicht die Geheimnisse der göttlichen Heilstaten zu sehr in die engen Schranken menschlicher Denkweise hineingezwängt wurden. Aber darüber dürfen wir nicht vergessen, was die Theologen des Mittelalters von den Gedanken des Ps. Dionysios beeindruckt, oft gesagt haben: Von Gott erkennen wir mehr, was er nicht ist, als was er ist. Sie wußten, daß der Weg bis in die letzten Tiefen Gottes für uns wie an Wegweisern vorbeigeht an den Bildzeichen menschlicher Begriffe und den Symbolen menschlicher Worte. Aber in keinem dieser Zeichen und Symbole können wir das Göttliche selbst ganz in den Griff bekommen. Erst vor dem unendlichen Abgrund hielten die Theologen der Hochscholastik inne und sprachen ihr: „Adoro Te devote, ehrfürchtig bet’ ich an.“

Wer ist das eigentlich – der Mensch?

*Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin**

Einleitung

Wer ist das eigentlich — der Mensch? Diese Frage an Thomas von Aquin und sein Werk stellen, muß auf das erste Lesen hin als eine Überfremdung thomanischen Denkens mit typisch modernen Fragestellungen erscheinen. Wer etwas von dem philosophisch-theologischen Werk des Aquinaten gekostet hat, findet sich überrascht, an Hand einer solchen aus existentieller Not und wirklicher Verlegenheit um das Wesen des Menschen geborenen Frage heraus nach dem Bild des Menschen bei Thomas von Aquin forschen zu wollen.

Klopft man die Formulierung noch ein wenig weiter ab, im Hinblick nämlich auf die ihr zugrundeliegende ursprüngliche Fragestellung sowie deren geistigen Ursprungsort und erneutes In-Kurs-Kommen in der zeitgenössischen Literatur, dann wird noch augenscheinlicher, wie wenig diese Fragestellung anscheinend mit der Anthropologie, der Lehre vom Menschen bei Thomas von Aquin, in Verbindung gebracht werden kann.

Bekanntlich hat der 1890 zu Berlin geborene Schriftsteller Kurt Tucholsky in ironisch-polemischer Weise die Frage aufgeworfen: „Wer ist das eigentlich — Gott?“ Ursprünglich ohne ehrliche Absicht des Suchens nach einer Antwort formuliert, ist diese Frage in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts zum Kristallisationszentrum eines genuinen und bedrängten Ringens der Menschheit um den Gottesgedanken geworden. Gott ist anders, Gott-ist-tot-Theologie, Atheistisches Christentum, Säkulare Bedeutung des Evangeliums, als wichtigste Schlagworte — mit den entsprechenden Gegenwehraktionen vor allem innerhalb der christlichen Konfessionen — markieren jene Epoche, in der wie nie zuvor in der Geschichte der Kampf um Gott in Weltausmaß entbrannt war. Im deutschen Raum hat der 1969 von Hans-Jürgen Schulz herausgegebene Band über die Gottesfrage unter der von Tucholsky geschaffenen Formulierung die Antworten verschiedenster Autoren und Fachspezialisten aus den unterschiedlichsten Berufssparten vorgelegt.

Offensichtlich ist aber, wenn ich mich in der Diagnose unserer Zeit nicht täusche, seit etwa zwei bis drei Jahren ein Wandel eingetreten. Nicht mehr Gott,

* Im wesentlichen unveränderter Vortrag, der am 28. April 1974 aus Anlaß des 700. Todesjahres des hl. Thomas von Aquin in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät Trier gehalten wurde.

sondern der Mensch steht im Mittelpunkt der Diskussion. Natürlich hat jede Zeit die Frage nach dem Menschen gestellt, und dies wird auch in Zukunft der Fall sein, so wie auch jede Zeit die Frage nach Gott aufgeworfen hat und aufwerfen wird — die Kernproblematik der augustinischen Philosophie, nämlich die Selbst- und Gotteserkenntnis, erfährt auf diese Weise ihre permanente Bestätigung —, aber offenkundig findet seit zwei bis drei Jahren eine Akzentverschiebung von der Gottesfrage auf die Frage nach dem Menschen statt. An dieser Akzentverlagerung haben nicht allein geistesgeschichtliche Entwicklungen und Gründe Anteil, sondern gerade auch sehr konkrete, den Menschen von heute bedrohende Daseinsprobleme. Genannt seien paradigmatisch: die durch moderne Wissenschaft, Technik und Industrie heraufbeschworene Gefahr einer weitgehenden Machbar- und Manipulierbarkeit des Menschen, Umweltverschmutzung, das über der Menschheit von heute schwebende Damoklesschwert einer allseitig *verwalteten* Welt und die Hungerepidemien mit ihren tödlichen Folgen in der dritten Welt. Daher scheint es kein Zufall zu sein, wenn im Jahre 1972 Eberhard Stammler, Leiter der Redaktion der Monatsschrift „Evangelische Kommentare“, unter dem Titel: „Wer ist das eigentlich — der Mensch?“ einen Sammelband mit zwölf Beiträgen sehr renommierter Autoren herausgegeben hat, in dem die Bedrängung des heutigen Menschen durch den Menschen selbst exemplarisch zum Ausdruck kommt.

Deutet deshalb schon die als Titel dieses Aufsatzes gewählte Überschrift so wie ihr ursprünglicher wie heutiger geistesgeschichtlicher Kontext das Risiko des Versuches an, die thomanische Lehre vom Menschen von dieser Fragestellung her auffangen zu wollen, so müssen sich die Bedenken gegenüber einem solchen Versuch offensichtlich mehren, wenn man einmal prinzipielle Aussagen der thomanischen Anthropologie in den Blick nimmt.

1. Da ist zunächst der das Denksystem des Aquinaten beherrschende und stets bewunderte *Ordo-Gedanke*, durch den gerade auch der Mensch einen — wir Heutigen stocken fast bei einer solchen Vorstellung — klar umschriebenen Platz und Stellenwert im Ganzen des Seienden erhält. Dieses Ordnungsprinzip besagt im wesentlichen: Gott hat alles geschaffen. Da er jedoch nichts ohne Weisheit schafft, und es dem Weisen gemäß ist, in seinen Dispositionen und in seinem Tun Ordnung zu haben beziehungsweise zu stiften, schafft er die Dinge in ihrem Dasein dadurch, daß er sie ordnet. Was immer von Gott stammt, ist geordnet. Nichts vermag außerhalb der göttlichen Weisheitsordnung Existenz zu haben¹. Im einzelnen beinhaltet dieser Ordnungsgedanke dann:

¹ S. th. I 47, 3; I II 102, 1; I 103, 7 ad 1 um; CG II 24; III 98. Vgl. A. SILVA-TAROUCA, Thomas heute (Wien 1947) 59; DERS., Weltgeschichte des Geistes. Naturentfaltung als Geisterfüllung (Salzburg 1939); W. POHL, Thomas von Aquin, ein Lehrer der Wahrheit (Wien 1924); J. WEBERT, Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre (Paris 1934); H. MEYER, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung (Paderborn 1961) VIII u. 375 ff.

a) Das von Gott geschaffene Ordnungsgut der Welt besteht in einer doppelten Beziehungseinheit: einmal in der Relation, durch die Geschaffenes auf anderes Geschaffenes hingeordnet ist, etwa wie die Teile auf das Ganze hingeordnet sind, oder die Akzidentien auf die Substanz und eine jede Sache auf den ihr eigentümlichen Zweck; sodann in der Hinordnung alles Geschaffenen auf Gott². Konstitutiv für den thomanischen Ordnungs-Begriff ist daher eine durchgehende *Finalität*, wonach alles Unvollkommene des Vollkommenen wegen da ist, und die *Theozentrik* des Gesamtkosmos, wonach Gott nicht als „Gipfel“ an der Spitze der Ordnungspyramide steht, sondern ihr gegenüber transzendent bleibt und das Endziel bildet.

b) Da Ordnung nicht einfach mit Vielheit zusammenfällt, sondern *Einheitlichkeit* in der Vielheit beansprucht, ergibt sich eine *hierarchische Stufenordnung* auf allen Gebieten: des Seins, des Erkennens, des Wirkens, des sittlichen Wertes, des Rechts, der Sozialnatur usw. Innerhalb des Seins erscheinen zuoberst die rein geistigen Wesen, im philosophischen Sprachgebrauch des Aquinaten gern als „getrennte Substanzen“ (*substantiae separatae*), im theologischen als Engel bezeichnet. Es folgen der Mensch, sodann das Tierreich, die Pflanzenwelt und schließlich die körperliche Natur, die bloß ist, aber weder lebt noch erkennt. Nimmt man Gott als Grund dieser Weltordnung noch hinzu, dann nimmt der Mensch die Mitte-Stellung des Kosmos ein. Als das geringste unter den geistbegabten Wesen kann der Mensch nicht Gipfel des Kosmos sein (*De spir. creat.* 2; *De an.* 18); da der stoffliche Bereich gar nichts Gemeinsames am Engel fände, scheidet der Engel als Mitte des Kosmos aus. Tatsächlich im Schnittpunkt zwischen den rein materiellen und den rein geistigen Geschöpfen steht nur der Mensch, der damit jedoch nicht zur bloß statischen, sondern als „immanent intensives Endziel“ des Kosmos zugleich zu dessen dynamischer Mitte wird³. Die Natur geht darauf aus, erklärt der Aquinate, den Menschen hervorzubringen (*S. th.* I 85, 3 ad 1 um; 77, 4, c.; *De an.* 8; *CG* III 22; 17; 99), welcher Gedanke übrigens, verbunden mit dem anderen Grundsatz, daß hinsichtlich von Entstehung und Zeit das Unvollkommene eher da sei als das Vollkommene, das thomanische Denken nicht gegen den Evolutionsgedanken abriegelt⁴. Andererseits ist die thomanische Anthropologie durch diese anthropozentrische Ausrichtung des Kosmos nicht ohne den Gegenpol der „Kosmik“ durchführbar.

2. Durch diese auf Grund apriorischer Einordnung des Menschen in den Gesamtordo des Kosmos gewonnene Bestimmung des Menschen — im Unter-

² Vgl. *S. th.* I 21, 1 ad 3 um; *CG* III 17 § Item; *S. th.* I 11, 3, c.; A. SILVA-TAROUCA, a. a. O. (1947) 60; 80; 84; K. WERNER, *Der heilige Thomas von Aquino* (Regensburg 1859) II 312.

³ Vgl. A. SILVA-TAROUCA, a. a. O. 153; 154; 155; 162; 168; 170; K. WERNER, a. a. O. II 312 f.; H. MEYER, a. a. O. 224; 268 f.; 275. — Thomas, *CG* II 68; in IV Sent. 50, 1, 1, sol.

⁴ Vgl. auch A. SILVA-TAROUCA, 154—157; 160; 166.

schied etwa zum augustinischen Ansatz der Rückkehr des Menschen in sich selber⁵ — weiß der Mensch zugleich um Ziel, Zweck und Sinn seines Lebens. Denn da dieser in allem geordnete Kosmos aus Gott hervorgegangen ist, kann er nur Gott zum letzten Ziel und Zweck haben. Das gilt im vorzüglichen Sinne vom Menschen. Stellt dieser auch als Mitte des Universums das Ziel der Naturgeschichte und das Endziel des Universums dar, so schließt diese Anthropozentrik des Kosmos die Theozentrik nicht aus, wie dies etwa im Marxismus Blochscher Prägung der Fall ist. Denn die vormenschliche Wurzel der prozessualen Materie treibt hier den Menschen als ihre höchste Blüte und daher als absoluten Endzweck nicht nur der Natur, sondern auch der Weltgeschichte hervor.

3. Nimmt man zu den bisherigen Angaben über die thomanische Lehre vom Menschen noch hinzu, daß sie beansprucht, eine Definition des Menschen zu besitzen, gar eine metaphysische Wesensdefinition, die seit Aristoteles als die Definition *par excellence* rangiert — der Mensch ist ein geistbegabtes Sinneswesen (*homo est animal rationale*) —, ferner daß in der anthropologischen Vorstellung des Aquinaten Gott die mehr oder weniger selbstverständliche, wenn auch nicht unbegründete Voraussetzung der menschlichen Existenz ist, dann müssen wir wiederum fragen: Ist diese Frage: „Wer ist das eigentlich — der Mensch?“ thomanischer Anthropologie angemessen? Denn von dem, was bisher kurz angedeutet wurde, scheint für moderne Anthropologie fast alles fragwürdig oder einfach nicht mehr vollziehbar zu sein. Etwa: die Tatsache der Existenz Gottes oder wenigstens des Wissens darum! Die Schöpfung der Welt durch Gott, von Thomas sogar als ein Philosophem und nicht nur als ein Theologoumenon verstanden! Der durchgehende Finalnexus und das davon abhängige Ordnungsprinzip des Kosmos, was in uns den Verdacht aufkommen läßt, als handle es sich hier etwa um „ein Passepartout des Alles-wissens, einen Talisman gegen jeden Irrtum, ein Zauberelixier gegen jede Problematik“⁶. Ganz abgesehen davon, daß wir ernsthafte Bedenken haben in der Annahme eines durchgängigen objektiven Finalnexus oder in seiner Vereinbarkeit mit der menschlichen Willensfreiheit oder schließlich in der Erkenntnis der Welt als eines durchstrukturierten Ordnungsgefüges. Scheint die Welt dem zeitgenössischen Beobachter doch eher vom zusammenhanglosen Prinzip des Chaos durchherrscht zu sein. Auch das ist ein Kernstück thomanischer Anthropologie, daß die höheren Seins- und Wertformen im Gegensatz etwa zu M. Scheler und N. Hartmann zugleich die je mächtigeren und kraftvolleren Seinsweisen sind. Moderne Anthropologie wird wenig Schwierigkeiten darin finden, den Menschen zum Zielpunkt der Natur- und Entwicklungsgeschichte und damit des Kosmos zu machen, aber Sinn und Ziel, gar so etwas wie ein Letztziel des menschlichen Lebens vermag

⁵ Vgl. H. MEYER, a. a. O. 271; 273.

⁶ Vgl. A. SILVA-TAROUCA, a. a. O. 34.

sie nur schwerlich zu konturieren. Man hat sogar gemeint, die Sinnfrage beruhe auf der *Gewöhnung* der Menschen durch viele Traditionen der abendländischen Kultur an einen überspitzten *Maßstab*, demgemäß sie von allem, was begegnet, absolute Begründbarkeit und vollkommene Sinnerfülltheit verlangen, was aber ebenso sehr psychologisch unrealistisch wie philosophisch unhaltbar sei⁷. Die inzwischen als dritte Richtung der Wiener Psychotherapie unter Prof. Dr. Viktor E. Frankl sich etablierende Logotherapie, das heißt Sinntherapie, belegt dagegen mit eindrucksvollen empirischen Daten, daß viele Neurosen in erster Linie ihre Wurzel nicht in Trieb-, sondern in Existenzproblemen haben, näherhin in der unbeantworteten Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens. Wird dieser Wille zum Sinn frustriert, kann das zu neurotischen Erkrankungen führen, eben zu noogenen Neurosen⁸.

Zweifelsöhne: So berechtigt diese Einwendungen sind — denn die aufgeführten Punkte machen wesentliche Differenzpunkte zwischen thomanischer und moderner Anthropologie sichtbar —, die Frage: „Wer ist das eigentlich — der Mensch?“ ist für Thomas zeitlebens eine genuine Fragestellung geblieben. Noch in seiner spätesten Schaffensperiode befaßt er sich damit! Zwar nicht von der heutigen Unsicherheit überschattet, welchen Ausgangspunkt man zur Bestimmung des Menschen wählen soll; nicht von der Skepsis angenagt, ob man überhaupt zu einem Ganzheitsbild des Menschen finden könne⁹; wohl aber von der Einsicht geleitet, daß der Mensch sich am nächsten und doch zugleich am fernsten steht. Die Authentizität dieser Fragestellung bei Thomas möchte ich im folgenden an drei Problemkreisen aufzeigen, ohne damit Vollständigkeit in der Darstellung der thomanischen Anthropologie beanspruchen zu wollen. Diese drei Problemkreise sind:

1. Zur Frage der Selbstidentität des menschlichen Seins
2. Der Mensch als Wesen der Grenze
3. Das menschliche Erkennen und Wahrheitssuchen.

I. *Zur Frage der Selbstidentität des menschlichen Seins*

Zu den Standardsätzen thomanischer Metaphysik und Anthropologie gehört das Wort: Der Mensch ist weder sein Menschsein noch sein Sein (*homo non est*

⁷ W. W. BARTLEY, *Flucht ins Engagement. Versuch einer Theorie des offenen Geistes* (München 1962) 213.

⁸ Vgl. V. E. FRANKL, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion* (München 1974).

⁹ Etwa A. GEHLEN, *Der Mensch* (Ffm. 1971) bs. 13; 16.

sua humanitas nec esse suum)¹⁰. In seiner Schrift „Von der Macht Gottes“ (De pot. Dei) sucht Thomas diesen Satz in folgendem Zusammenhang zu verdeutlichen: In jedweder Kreatur findet sich die Differenz von Habendem und Gehabtem. In den (aus Materie und Form) zusammengesetzten Kreaturen nämlich liegt eine doppelte Differenz vor: einmal dergestalt, daß das Suppositum beziehungsweise das Individuum die Natur der Art *hat*, wie zum Beispiel der individuelle Mensch die Natur beziehungsweise das Wesen beziehungsweise die Form des Menschseins *hat* (aber nicht *ist*); und außerdem *hat* der individuelle Mensch noch das Sein, *ist* dieses aber nicht. Der Mensch ist nämlich weder das Menschsein noch sein Sein (homo enim nec est humanitas nec esse suum).

Bei den einfachen Substanzen — Thomas denkt vor allem an die Engel — gibt es nur eine Differenz: nämlich die von Wesenheit und Sein. Bei den Engeln nämlich, schreibt Thomas, *ist* jedes Individuum seine Natur (es *hat* sie also nicht nur, sondern *ist* sie)¹¹. Die Wesenheit des Einfachen, sagt Thomas mit Avicenna, *ist* das Einfache selbst. Aber die geistige Kreatur *ist* — im Unterschied zu ihrer Wesenheit beziehungsweise Natur — nicht ihr Sein, sondern *dieses hat* sie.

In Gott findet nun absolut keine Differenz von Habendem und Gehabtem statt, oder, wie Thomas verdeutlichend bemerkt, von Teilhabendem und Teilgehabtem (participantis et participati). Ja, Gott *ist* sowohl seine Natur als auch sein Sein (immo ipse est et sua natura et suum esse). Ihm kann daher nichts *Fremdes* oder *Zufälliges* innewohnen.

Versucht man nun, den metaphysisch-anthropologischen Gehalt dieses Textes zu heben, dann werden folgende Leitlinien sichtbar:

1. Die drei Gegebenheiten: Individuum, Natur beziehungsweise Wesenheit beziehungsweise Form und Sein werden in ihrem gegenseitigen Verhältnis in bezug auf Gott, Engel und Mensch analysiert. Dabei stellt sich heraus, daß einzig im Menschen — natürlich auch in den übrigen zusammengesetzten körperlichen Dingen — alle drei auseinandertreten. Der Mensch steht von der absoluten Einfachheit Gottes am weitesten ab; er *ist* das Wesen, das im Vergleich zu Engel und Gott am meisten zusammengesetzt und daher am wenigsten mit sich identisch *ist*. Reine Identität mit sich selber kommt offenbar nur Gott zu. Der Mensch steht von Hause aus immer schon in der Identitätskrise und kommt nie aus ihr heraus!

¹⁰ De pot. Dei VII 4, c.; De an. 17 ad 10 um; De subst. sep. c. 18 (nr. 156 SPIAZZI); in De divinis nominibus (zit. in DN) nr. 962 PERA; in De anima (nr. 706 PIROTTA); De ente et ess. c. 5. — Zum Begriff der humanitas im Sinne von Natur und Wesenheit vgl. S. th. I 3, 3, c.; CG IV 81.

¹¹ Vgl. dazu Quodl. II 2, 2 u. G. M. MANSER, Das Wesen des Thomismus (Fribourg 1949) 554 f.

2. Diese Nichtidentität des Menschen mit sich selber wird damit begründet, daß der Mensch sein Menschsein nicht ist, sondern bloß hat, deutlicher mit dem anderen Begriff des Aquinaten ausgedrückt: bloß daran teilhat. Damit stoßen wir auf einen Schlüsselbegriff der thomanischen Philosophie, und auch Theologie, der in der Literatur zu Thomas zwar referiert, aber noch viel zu wenig reflektiert ist und den Thomas aus der platonischen Philosophie übernommen hat. Aber nicht nur der Begriff der Teilhabe ist aus der platonischen Philosophie übernommen, sondern die ganze hier vorgetragene Vorstellung des Aquinaten, daß nämlich der einzelne Mensch an der Form des Menschseins bloß teilhat, erweist sich als eine ursprünglich platonische. Spricht Platon auch von der Idee des Menschen, Thomas von der Form des Menschen beziehungsweise Menschseins, so stimmen beide evidenterweise doch darin überein, daß der einzelne Mensch immer hinter der vollen Wirklichkeit des Menschseins zurückbleibt, eben bloß daran teilhat und nicht mit ihr identisch ist. Und nähme man alle Menschen zusammen, jene, die schon gelebt haben, und jene, die noch leben werden, sogar in unendliche Zeiträume hinein, auch ein so verstandenes Kollektiv der Menschheit bliebe als Ganzes notwendig in der Spaltung von Wirklichkeit und Traum, Realität und Idealität befangen. Von daher gesehen löst sich das Problem des Menschen nicht durch Vergesellschaftung des Menschen, durch Zurücknahme des abstrakten Staatsbürgers in den wirklichen individuellen Menschen beziehungsweise durch Aufhebung des Konflikts der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen, wie der junge Marx in der Schrift „Zur Judenfrage“¹² den Begriff der menschlichen Emanzipation beschreibt. Und zwar deshalb nicht, weil die Kluft zwischen Individuum und Menschsein an sich nicht zu beseitigen ist, auch, ja erst recht nicht im vergesellschafteten Menschen!

3. Wenn das Identitätsproblem des Menschen darin seinen Grund hat, daß der Mensch immer auch zugleich in der Distanz zu seinem Menschsein lebt, weil er bloß daran teilhat, dann kann der Mensch offenbar etwas in sich hineinlassen und in sich haben, was seiner Natur widerspricht, was mit seiner humanitas an sich, der Form seines Menschseins, unvereinbar ist. Thomas: Der Mensch kann das seiner Natur Fremde, *alienum*, etwas außerhalb seiner Natur Liegendes, *extraneum*, in sich haben, sich mit etwas vermischen, *admixtum habere*, was seiner Natur und Wesenheit zuwiderläuft. Zitat des Thomas: Keiner Natur beziehungsweise Wesenheit beziehungsweise Form kann etwas außerhalb ihrer Liegendes hinzugefügt werden, wenngleich dasjenige, das die Natur beziehungsweise Form beziehungsweise Wesenheit hat, etwas außerhalb dieser Natur Liegendes in sich aufnehmen kann. Die Form des Menschseins nimmt nämlich nur das in sich auf, was zu ihrem Begriff und Grund gehört¹³. Man darf

¹² K. MARX, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1971) 199 und 207.

¹³ De pot. Dei VII 4, c.

hierbei nicht nur an die gängigen ontologischen Beispiele des Thomas denken, daß etwa der einzelne Mensch außer dem Menschsein noch das Weiße, das Warme, eine bestimmte Größe usw. in und an sich haben könne, sondern vor allem auch daran, daß der einzelne Mensch das seinem Menschsein Widerstrebende im Sinne einer Verfehlung in sich aufnehmen kann, das also zum Beispiel, was wir heute mit dem Begriff des Inhumanen etwa umschreiben. Da im Menschen individuelle Existenz und Wesenheit nicht zusammenfallen, sondern auseinandertreten, ist zugleich immer auch seine Menschlichkeit, *humanitas* jetzt im Sinne des Ethos und der Humanität, gefährdet. Trotz des metaphysischen Grundbestandes der Teilhabe des Menschen an seiner ihm eigentümlichen Form beziehungsweise Wesenheit des Menschseins ist er dadurch nicht immunisiert gegen eine Verfehlung seiner Menschlichkeit.

4. Dennoch hätten wir die Problematik menschlicher Selbstidentität bei Thomas nicht in ihrer ganzen Tiefe ausgelotet, blieben wir bei der Diskrepanz von sinnenfälliger Existenz und metaphysischer Idee beziehungsweise Form stehen. Denn auch die Engel können trotz der Koinzidenz von Individuum und Natur in ihnen noch etwas zu ihrer Natur zusätzlich Hinzutretendes aufnehmen; ihnen kann noch etwas zustoßen (*accidere*), was eine Bereicherung, aber auch eine Verarmung, eine Melioration, aber auch eine Pejoration bedeuten kann. Auch hier gibt es noch die Möglichkeit des *alienum*, des Fremden also und damit der Selbstentfremdung. Warum? Weil in ihnen, genauso wenig wie im Menschen, ihre Natur noch nicht ihr Sein ist. *Non est autem suum esse*. Daß Mensch und Engel nicht ihr Sein sind, hat die Neuscholastik des letzten Jahrhunderts dahingehend verstanden, daß in dem geistigen Geschöpf von Mensch und Engel die Wesenheit sich nicht mit dem Dasein identifiziere. Sein wurde hier im Sinne von Dasein aufgefaßt, wie es auch noch die kürzlich zum siebenhundertsten Todesjahr des Thomas erschienene Studie über die Struktur des Thomismus von M. Reding tut¹⁴. Der Neuthomismus unseres Jahrhunderts versteht dagegen unter dem Sein, das mit der kreatürlichen Wesenheit nicht zusammenfällt, mehr den Seinsakt im Sinne von Vollkommenheit und innerem Seinsgrund aller Dinge¹⁵. Beide Auslegungen dürften den Sinn des hier Gemeinten nicht treffen, wobei die Neuscholastik noch zu wenig sich an dem historischen Thomas orientierte, während der Neuthomismus unserer Tage Thomas mehr von M. Heidegger her als aus sich selbst zu verstehen sucht. Daß weder der Mensch noch der Engel sein Sein ist, will vielmehr besagen, daß weder die Natur des Menschen noch des Engels mit der Natur beziehungsweise Form des Seins selber, des *ipsum esse*, zusammenfällt. Das ist ausschließliche Prärogative Gottes, daß

¹⁴ Freiburg 1974, 80—86.

¹⁵ Vgl. M. SCHNEIDER, Die bekannte thomistische Realdistinktion im Verständnis der modernen Seinsphilosophie: *Wissenschaft und Weisheit* 28/2—3 (1965) 113—122 und 184—200; A. KELLER, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (München 1968).

sein individuelles Sein nichts anderes als seine Wesenheit beziehungsweise Natur ist und daß diese Wesenheit und Natur in nichts anderem als der höchst denkbaren Vollkommenheit besteht, eben in der Form des Seins¹⁶. Wo daher jedwede Distanz aufgehoben ist zwischen individueller Seinsweise und höchstmöglicher Vollkommenheit, dort allein gibt es kein alienum und accidentale, nichts Fremdes, Entfremdendes und zufällig Zustoßendes mehr, sondern Selbstidentität in wahrer, weil reiner Form. Nicht beim Menschen, auch nicht beim Engel, nur bei Gott ist dies der Fall. Er allein ist ganz er selbst. Denn er allein ist seine Natur und sein Sein!

5. Besagt die reine Form des Menschseins an sich den Inbegriff und die Fülle menschlicher Seinsweise und Vollkommenheit, die Tatsache der Partizipation dagegen, daß der einzelne Mensch an dieser Fülle nur teilhabe, so wächst dem Menschen auf Grund dieser Teilhabe die Aufgabe zu, das zu realisieren, was er ist beziehungsweise noch nicht ist. Alle Geschöpfe tragen in ihren Naturen ihren Zweck und damit ihre Bestimmung in sich. Ihre Naturen verstehen sich nicht in erster Linie als eine statische Form, sondern als eine auf Entfaltung und Entwicklung hin angelegte Kraft, weshalb sie mit den entsprechenden Vermögen und Kräften ausgestattet sind. Gerade beim Menschen wird offenkundig, wie bloßes Menschsein und Menschlichkeit, humanitas im metaphysischen und humanitas im existentiellen Sinn genommen, auseinanderklaffen können, obwohl doch die Menschlichkeit zum vollen Begriff des Menschseins gehört. Jene ist aber in erster Linie nicht Gabe, sondern Aufgabe, kein ontisches Fixum, sondern ein in Zeit und Geschichte zu Vollziehendes und daher nur so zu Erwerbendes. Auch für Thomas gilt: Der Mensch ist nicht nur, sondern wird erst¹⁷, worin sich eine grundsätzliche Offenheit des Aquinaten für die Geschichte ausspricht, obwohl er das Verhältnis von Mensch und Geschichte kaum thematisiert hat¹⁸. Metaphysik, Ethik und Religion bestimmen primär sein Menschenbild. Das zeigt sich nun auch beim nächsten Ansatz des Thomas, zu einer Bestimmung des Menschen zu kommen.

II. *Der Mensch als Wesen der Grenze*

Im sogenannten „Buch von den Ursachen“ (Liber de causis), einem Exzerpt aus der Schrift „Theologische Grundlegung“ des Neuplatonikers Proklos im 5. nachchristlichen Jahrhundert, welches Exzerpt Thomas schon in seiner Studienzeit kennenlernte — Gerhard von Cremona hatte es im 12. Jahrhundert aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt —, stieß Thomas in der prop. 2 auf einen Grundsatz, der ihn zeitlebens nicht mehr loslassen sollte. Von der menschlichen Seele wurde da gesagt: „Das Sein aber, das nach der Ewigkeit und ober-

¹⁶ Vgl. S. th. I 3, 3, c.; 12, 2 ad 3 um; De 4 oppositis c. 4 (nnr. 600 ff. SPIAZZI).

¹⁷ Vgl. H. MEYER, a. a. O. 269 f.

¹⁸ H. MEYER, a. a. O. 275.

halb der Zeit existiert, ist die Seele; denn diese existiert auf der Grenzscheide der Ewigkeit, dem Range nach niedriger und (dennoch) über der Zeit¹⁹.“ Beziehungsweise wie es in der prop. 9 heißt: „Die Seele ist die Grenzscheide der Natur, horizon naturae; denn sie steht über der Natur.“ Auf diese Bestimmung der menschlichen Seele greift Thomas, wie wir noch sehen werden, immer wieder zurück und macht sie sich zu eigen. Die Horizontstellung der Seele wird sodann auf den ganzen Menschen ausgedehnt. Im Prolog des Kommentars zum III. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus schreibt Thomas: „Der Mensch ist gleichsam der Horizont und die Grenze geistiger und körperlicher Natur, derart, daß er, gleichsam die Mitte zwischen beiden, ebenso am Geistigen wie am Körperlichen teilhat.“

Versuchen wir nun dieses Grenzwesen Mensch — die Grenzsituation des Menschen — ein wenig näher darzustellen. Dabei wollen wir zunächst die thomanischen Aussagen über die Grenzstellung der Seele zugrundelegen und anschließend den ganzen Menschen einbeziehen.

1. Eine wenigstens kurze und daher leider auch vergrößernde ideengeschichtliche Bemerkung ist voranzustellen, wenn die genannten Sätze aus dem Liber de causis und die übrigen thomanischen Aussagen dazu in rechter Weise verstanden werden sollen. Wie noch an der zitierten prop. des Liber de Causis erkenntlich, steht dahinter die plotinische Auffassung, wonach die intelligible Welt im weiteren Sinne sich aus drei Hypostasen beziehungsweise Wesenheiten konstituiert: dem Einen oder Guten, das selbst der Ewigkeit vorausliegt, weil es diese erst hervorbringt; dem Geist beziehungsweise dem Sein, der vom Einen gewissermaßen erzeugt ist und die Region der Ewigkeit bildet; der Seele, wobei zunächst an die Urseele gedacht ist, die ihrerseits vom Geist hervorgebracht worden ist. Wie die Seele nicht mehr mit dem Geist identisch ist, sondern nur daran teilhat, so hat sie auch an der Ewigkeit nur noch teil. Immerhin sie liegt, räumlich gesprochen, noch am unteren Rand des Intelligiblen. All das trifft ebenso auf Welt- wie Einzelseele zu, die durch „Abspaltung“ von der Urseele entstehen. Die Weltseele bringt mit dem sichtbaren Kosmos zugleich die Zeit hervor. Diesem ihrem Erzeugnis, der körperlichen Welt, ist sie mehr oder weniger hingegeben, wie auch die menschliche Seele ihrem Leib hingegeben ist. Unsere Seele und die Allseele sind ja Geschwister²⁰. Die Seele, die die Zeit erzeugt hat, beginnt so sich zu verzeitigen²¹, aber nicht restlos, weil ihr höherer Teil sich der Schau des Geistes, der Ideenwelt, hingibt, wogegen ihr niederer

¹⁹ Abgedruckt in: S. Th. de Aquino super librum de Causis expositio, ed. H. D. SAFFREY (Fribourg 1954) S. 10. — Nach dieser Ausgabe wird der Kommentar des Thomas zitiert, in folgender Abkürzung: in LC, mit Angabe von Seiten- und Zeilenzahlen.

²⁰ Vgl. dazu die Stellenangaben im Indices-Band der HARDERSchen Plotinausgabe und Plotinübersetzung: Band VI (Hamburg 1971) 119 ff.

²¹ A. a. O. 127.

Teil das Schaffende ist. Sie zeigt daher — und dies gilt ebenso für die mit ihr verschwisterte menschliche Seele — eine doppelte Gerichtetheit: nach oben, zum Geist und dessen Ideenwelt hin, nach unten, zur Materie und Körperwelt hin. Insofern sie mit ihrem höheren Teil sich der Schau des Geistes hingibt und das Geschaute an ihren niederen Teil weitergibt, damit dieser schaffen kann, wird die Seele zur Grenzscheide (μεθόριον)²² und auch zum Dolmetsch (ἐρμηνευτικὴ γενομένη)²³ zwischen dem Geistigen und Kosmischen, kommt ihr eine wahrhaftige Mittelstellung und Vermittlungsfunktion zwischen rein Geistigem und rein Körperlichem zu²⁴. Zitat des Plotin: Die Seele, vom Geist abhängig, „gibt ihren Rand, welcher nach der irdischen Sonne zu liegt, der irdischen Sonne dar und läßt sie durch ihre Vermittlung (διὰ μέσου αὐτῆς) auch mit der intelligiblen Sonne verknüpft sein; sie wird gleichsam der Dolmetsch dessen, was von der intelligiblen zur irdischen, wie dessen, was von der irdischen zur intelligiblen Sonne geht, soweit nämlich die irdische Sonne auf dem Wege über die Seele bis zur intelligiblen hinaufreicht“²⁵.

2. In dieses ideengeschichtliche Konzept eingeordnet, scheint die Bestimmung der menschlichen Seele als Grenzscheide von Ewigkeit und Zeit für Thomas folgendes sagen zu wollen:

a) Die Seele kann offenbar nicht total in die Region des Zeitlichen und Räumlichen gehören. Denn ihrer Substanz nach berührt sie, wie Thomas die prop. 2 des Liber de Causis interpretiert, die Ewigkeit (in LC 15, 14), hat sie an ihr teil, wenn auch auf eine niedrigere Weise als die intelligentia. Denn je entfernter etwas von dem Ersten ist, das Ursache der Ewigkeit ist, in um so schwächerem Maße hat es an der Ewigkeit teil (in LC 15, 25—16, 6). Wenn auch unterster Grad oder äußerste Grenze der Ewigkeit, so gehört sie ihr dennoch grundsätzlich zu (in LC 16, 6 f. u. 14 f.). Ihre grundsätzliche Zugehörigkeit zum Ewigen ergibt sich daraus, daß sie noch „den äußersten Grad in der Gattung der Vernunftsubstanzen einnimmt“, wie es CG II 68 und De ente et ess. c. 5 heißt, das letzte innerhalb der Ordnung der Vernunftwesen ist (CG III 61).

b) Andererseits kann die Seele aber auch nicht in ihrer Totalität in der Region des Ewigen angesiedelt werden. Mag sie auch ihrer Substanz nach Zeit und Bewegung überschreiten und die Ewigkeit berühren, hinsichtlich ihrer Tätigkeit berührt sie die Bewegung und damit auch die Zeit (in LC 15, 15 f. 21—25). Sie ist zwar unkörperlich, aber die Form eines Leibes²⁶, und sofern ihre Tätigkeit mit den leiblichen Funktionen verbunden wird, die sich in der Zeit abspielen, unterliegt diese Tätigkeit auch der Zeit (CG III 61).

²² Plotin IV 4, 3, 11.

²³ IV 3, 11, 19.

²⁴ II 9, 2, 9. Dazu HARDER, a. a. O. 122.

²⁵ IV 3, 11, 16—21; vgl. auch IV 3, 12, 1—8; V 8, 7, 15; IV 7, 13, 17; IV 8, 7, 1—15.

²⁶ CG II 68; De an. 1, c.; in IV sent. 50, 1, 1, sol.

c) Läßt sich die menschliche Seele weder vom Ewigen allein noch vom Zeitlichen allein verstehen, dann kommt ihr offenbar eine Seinsweise ganz *sui generis* zu. Sie ist weder das eine noch das andere, obwohl sie weder ohne das eine noch ohne das andere sein kann. Ausgehend von der finalen Verknüpfung der Dinge untereinander, wonach das Unterste der höchsten Art das Oberste der niedrigeren Art berührt, stellt Thomas fest, daß man konsequenterweise innerhalb der Körperwelt ein Höchstes annehmen müsse, nämlich den menschlichen Körper, der in gleicher Weise zusammengefügt sei, so daß er das Unterste des nächsthöheren Seins berühre, nämlich die menschliche Seele, die im Bereich der Vernunftsubstanzen den letzten Grad innehat, wie man es aus ihrer Art zu erkennen feststellen könne. Daher ergibt sich, daß die Vernunftseele gleichsam ein gewisser Horizont und eine Grenze des Körperlichen und Unkörperlichen genannt worden ist im „Buch von den Ursachen“, insofern sie nämlich eine unkörperliche Substanz, aber die Form eines Körpers ist²⁷. Von dieser Horizont- und Grenzstellung der Seele aus wird die „Grenz“-Stellung auf den ganzen Menschen übertragen, was übrigens schon vor Thomas belegbar ist.

Zitat des Thomas: „Der Mensch nämlich... wird konstituiert aus geistiger und leiblicher Natur, gewissermaßen die Grenze beiderlei Naturen in sich habend²⁸.“ Der Text aus dem Prolog zum III. Buch des Sentenzenkommentars wurde bereits zitiert. Horizon und *confinium* sind die beiden Ausdrücke, in denen Thomas die Grenze darstellt. *Confinium* meint jede beliebige Grenze, horizon eine bestimmte. In seinem Kommentar zur prop. 2 des Liber de Causis erklärt Thomas dazu: „Horizont nämlich ist die Kreislinie, die die Sicht begrenzt; er ist die unterste Grenze der oberen Hemisphäre, der Beginn aber der unteren Hemisphäre²⁹.“ Die Horizontstellung der menschlichen *Seele* kommt deshalb nach Thomas dadurch zustande, daß sie als Vernunftsubstanz die äußerste Grenze der Ewigkeit bedeutet, auf Grund ihrer Wirksamkeit in und durch einen Leib jedoch den Anfang von Bewegung und Zeit darstellt. Und die Horizontstellung des *Menschen* besteht nach Thomas genaugenommen darin, daß er die äußersten Enden der beiden prinzipiell voneinander unterschiedenen Naturen in sich vereinigt: aus dem Bereich der rein geistigen Natur die Seele als untersten Grenzfall von Vernunftsubstanz, aus dem Bereich der rein körperlichen Natur den menschlichen Leib als obersten Grenzfall von körperlichem Sein³⁰.

3. Daraus gilt es nun drittens die wichtigsten Folgerungen zu ziehen.

(Wird fortgesetzt)

²⁷ Vgl. CG II 68.

²⁸ CG IV 55; vgl. auch III 135.

²⁹ In LC 16, 12—14.

³⁰ Vgl. CG II 68 und IV 55. — A. GEHLEN, a. a. O. 23, verwirft grundsätzlich diese Vorstellung, „als vereinige der Mensch in sich irgendwelche in der Natur aufeinander aufgebaute Lebensbereiche“, also die übliche Stellung vom Menschen als Mikrokosmos.

Erfahrungen mit der Klinischen Seelsorgeausbildung in katholischen Priesterseminaren

Vorbemerkung: Es handelt sich bei diesem Beitrag um eine Fortsetzung zu dem Artikel der gleichen Verfasser in Heft 1 (1975) dieser Zeitschrift, in dem das Konzept der Klinischen Seelsorgeausbildung und der Aufbau der bisher durchgeführten Kurse dargestellt wurden. Die in dem folgenden Artikel niedergelegten Erfahrungen beziehen sich auf acht zweiwöchige Einführungskurse in die Klinische Seelsorgeausbildung, die seit 1971 an den Priesterseminaren Trier (7) und Münster (1) angeboten wurden. Die Teilnehmer befanden sich alle in der Endphase ihrer Ausbildung (Pastoralkurs in Trier und Diakonatskurs in Münster) und verfügten zum Teil bereits über erste Erfahrungen in der Pfarrpraxis.

I. *Vorbereitung und Verarbeitung der Krankenbesuche*

1. Erfahrungen und Erwartungen der Teilnehmer vor den Besuchen

Die Teilnehmer hatten am Morgen des ersten Kurstages Gelegenheit, ihre bisherigen Erfahrungen mit Kranksein und Krankenbesuchen auszutauschen und ihre Erwartungen an die am Nachmittag stattfindenden Stationsbesuche zu reflektieren. Die Möglichkeit zu einer solchen Reflexion hat sich als sehr wichtig und wertvoll erwiesen. Die Stationsbesuche waren nämlich ein Unsicherheitsfaktor für die Teilnehmer, da diese sich dabei nicht auf die Sicherheit bietenden Aspekte einer klar definierten und sozial anerkannten Position in einer Pfarrei zurückziehen konnten, sondern als Fremde auf eine unbekannte Station zu unbekannten Patienten gehen mußten.

Zur Verringerung dieser Unsicherheitsgefühle befragten die Teilnehmer bei den vorbereitenden Gesprächen in der Regel zuerst einmal die Gruppenmitglieder, die während ihrer bisherigen Seelsorgspraxis bereits Krankenbesuche gemacht hatten. In diesem Kontext wurde fast immer deutlich, daß der Seelsorger in der Pfarrei in einer starken Position ist. Zumeist wird er von dem Kranken und dessen Angehörigen erwartet, viele sind sogar beleidigt, wenn er einmal nicht kommt; einige drücken dem Seelsorger nach dem Besuch Geld in die Hand; es gibt sogar Gemeindemitglieder, die regelmäßig krank werden, wenn der Termin der Krankenbesuche naht. Ferner bietet sich dem Seelsorger die Mög-

* Durch ein Versehen wurde in dem ersten Aufsatz (TThZ 1975, 28—43) der Name des zweiten Verfassers falsch gesetzt. Wir bitten um Entschuldigung.

lichkeit, durch vorstrukturierte liturgische Akte und eine „objektive“ Sakramentenspendung vor der Konfrontation mit persönlichen Problemen auszuweichen und sich hinter eine anonyme Rolle zurückzuziehen.

Wenn man den Gruppen genügend Spielraum ließ, kamen sie jedoch bald darauf, daß die Situation bei den bevorstehenden Besuchen nicht direkt vergleichbar ist. Hier fehle doch weitgehend der institutionelle Rahmen; man komme nicht zu Bekannten in einer klar umrissenen Rolle, sondern im wesentlichen „nur als Mensch“. In diesem Bezugsrahmen wurden die Teilnehmer mehr als sonst mit der Tragfähigkeit ihrer persönlichen Berufsmotivation konfrontiert und waren verstärkt auf die Überzeugungskraft angewiesen, mit der sie diese darlegen konnten. Der ungewisse Ausgang der bevorstehenden Stationsbesuche löste in den Teilnehmern mehr oder weniger deutliche Erwartungsängste aus, die sich zumeist auf folgende Aspekte bezogen:

Allein auf die Station zu gehen. Nicht zu wissen, wie man den Kontakt herstellen und welchen Kranken man sich zum Gespräch aussuchen soll. Angst, vor der eigenen Ratlosigkeit und Ohnmacht; vor schwerer Krankheit und Leid; vor der Labilisierung der eigenen selbstverständlichen Glaubensüberzeugungen. Befürchtung, abgelehnt zu werden; keine Antwort zu finden; den Faden zu verlieren; auseinandergenommen zu werden; nichts zu behalten usw.

Der Umgang mit diesen Erwartungsängsten war je nach Gruppenkonstellation verschieden. In emotional offenen Gruppen kamen sie bereits vor den Besuchen zum Durchbruch und wurden auch offen angesprochen und weitgehend akzeptiert. Dadurch hatten diese Gruppen die Möglichkeit, ihre Ängste auszuleben und bereits ein Stück zu verarbeiten, so daß sie in den Reflexionen nach den Besuchen und in der weiteren Arbeit keine große Rolle mehr spielten. In anderen Gruppen waren die Befürchtungen zu Beginn nur schwach nach außen hin sichtbar, zeigten sich aber verdeckt im Verhalten der Teilnehmer und kamen auch nach den Besuchen stärker zu Wort. Zum Beispiel ließen sich einige Teilnehmer auf dem Gang zur Klinik durch einen Autounfall ablenken, so daß sie zu spät kamen; andere verliefen sich sogar auf dem ihnen gut bekannten Weg ins Krankenhaus.

In einem dritten Gruppentypus waren die Angstäußerungen vor und nach den Besuchen relativ gering und zumeist nur verdeckt sichtbar. Die Teilnehmer solcher Gruppen hatten nahezu alle bereits Erfahrungen mit Krankenbesuchen und damit bereits ein gewisses „Angstraining“ hinter sich, in dem sie subjektive Arrangements zur Bewältigung dieser Situation gebildet hatten. Sie beschäftigten sich in den Sitzungen vor den Besuchen vornehmlich mit der konkreten Besuchssituation und suchten nach praktischen Ratschlägen und Tips, wie ihr am besten zu begegnen sei. In dieser Hinwendung zur praktisch-organisatorischen Bewältigung der Situation liegt sicher ein Stück Realismus, zugleich war aber dabei auch nicht zu übersehen, daß sich die Teilnehmer dadurch in Äußerlichkeiten

flüchteten und damit einer Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Berufsmotivation und den sich daraus ableitenden Seelsorgezielen aus dem Weg gingen. Diese Tendenz war besonders stark, wenn einer der hauptberuflichen Seelsorger der besuchten Krankenhäuser als Informant während der Anfangssitzungen anwesend war, so daß er konkret befragt werden konnte. Indirekt wurde sie auch dadurch gestützt, daß die Besuche alle in kirchlichen Krankenhäusern stattfanden, in denen Seminaristen von jeher eine große Protektion genießen.

Die Zielvorstellung der Supervisoren ging dahin, daß die beschriebenen Erwartungsängste bewußtgemacht und geäußert wurden, so daß sie verarbeitet werden konnten. Es erhebt sich an dieser Stelle die Frage, ob eine solche Belastung der Kursteilnehmer günstig oder überhaupt zumutbar ist. Wir sind aus mehreren Gründen der Auffassung, daß eine solche Auseinandersetzung notwendig und fruchtbar ist. Nach unseren Erfahrungen verstärkt die spezifische Situation vor und während der Krankenbesuche ein Erleben, wie es auch für die seelsorgerliche Normalsituation bei jedem schwierigen oder neuen Kontakt der Qualität nach typisch ist. Wenn die dabei automatisch einsetzende Abwehr der Unsicherheitsgefühle nie bewußtgemacht und bearbeitet wird, engt sie den Seelsorger ein und beeinträchtigt seine Seelsorge.

Neben diesem eher allgemeinen Gesichtspunkt spricht eine weitere konkrete Erfahrung für die Bearbeitung der Angstthematik. Viele der Kursteilnehmer stellten die bange Frage, wie sie als junge und gesunde Menschen einen Zugang zu dem Leben eines Schwerkranken oder sogar Sterbenden finden sollten. Wenn wir davon ausgehen, daß die Angst das Hauptproblem der Kranken ist, dann bietet gerade die bedrohliche Anfangssituation der Kurse die Möglichkeit zu einem echten erlebnismäßigen Zugang zu dem Leid eines Schwerkranken. Dabei muß allerdings betont werden, daß wir in diesem spannungsvollen Prozeß immer darauf hingearbeitet haben, daß die Teilnehmer nicht bei ihren Ängsten stehenblieben, sondern diese eingestehen und akzeptieren konnten, sich von ihren verkrampften Sicherungstendenzen lösten und damit die Erfahrung von mehr Freiheit und Vertrauen machten, neue Hoffnung faßten und Kräfte freisetzten, die bis dahin blockiert waren. Nach unserem Eindruck ist dieser Prozeß in den bisherigen Kursen zumindest so weit gelungen, daß die Teilnehmer in der zweiten Woche sehr viel mutiger und ruhiger in die Krankenhäuser gingen als zu Beginn der Kurse.

2. Rolle und Identität der Teilnehmer bei den Stationsbesuchen

Die Diskussion um die Rolle des Seelsorgers rückte spätestens dann eindeutig in den Mittelpunkt, wenn die Teilnehmer das Problem erörterten, wie sie sich im Krankenzimmer vorstellen sollten. Die verschiedenen Möglichkeiten der Vorstellung (Diakon im Priesterseminar oder in einer Pfarrei, Theologiestudent, Mitarbeiter des Krankenhauspfarrrers usw. wurden hinsichtlich ihrer Bedeutung

für die Identität und die Seelsorgsziele der Teilnehmer diskutiert. Die Teilnehmer bevorzugten bei den Gesprächen zumeist Vorstellungsweisen, die sie in einen definierten Bezug zu kirchlichen Institutionen brachten. Damit wollten sie einerseits ihre reale Bindung an die Kirche ausdrücken, erkannten aber im Zuge der Reflexion zumeist auch, daß sie sich damit andererseits zugleich auch einen Vorschuß an Vertrauen und Zuneigung von seiten der Patienten sichern wollten, der ihnen unter anderem tiefergehende Fragen über ihre Berufsmotivation ersparen sollte. Auffällige Vorstellungsformen einzelner Teilnehmer, in denen die Sicherungstendenz und Identitätsproblematik besonders deutlich aufschienen, wurden im weiteren Kursverlauf während der Analyse der Protokolle besprochen. So zum Beispiel, wenn ein Teilnehmer beim Patienten sagte, er käme in Vertretung des Krankenhausseelsorgers, „weil dieser verhindert sei“, oder wenn er betonte, er mache zur Zeit einen Seelsorgekurs, „bei dem er Krankenhäuser besuchen müsse, um Gespräche einzuüben“.

Im letzten Beispiel deutet sich ein Problem an, das allgemeinerer Natur ist. Vielen Kursteilnehmern fiel es zu Beginn des Kurses äußerst schwer, ihre Rolle als Seelsorger mit der des Lernenden zu verbinden. Sie empfanden die Situation als künstlich, da sie ja eigentlich nicht als Seelsorger in die Klinik gingen, sondern geschickt seien, um für diesen Kurs vom Patienten ein Protokoll zu bekommen. Nicht selten verband sich mit dieser Vorstellung der Vorwurf, daß die Patienten als „Versuchskarnickel“ mißbraucht würden, was mit Seelsorge ja wohl nichts mehr zu tun habe.

Diese Bedenken sind prinzipiell ernst zu nehmen. Die ethische Frage, ob ein solches Gespräch neben seinem primären Sinn auch noch zu sekundären Zwecken genutzt werden darf, stellt sich in ähnlicher Weise im psychologischen Bereich bei der Ausbildung von Therapeuten und der Erforschung effektiver Therapieformen¹. Faktisch wird der Patient nämlich zu sekundären Zwecken ausgenutzt. Im psychologischen Bereich hat sich allerdings trotz dieser Bedenken die Auffassung durchgesetzt, daß es ethisch noch weniger zu verantworten sei, die Therapeuten ohne Supervision ihrem eigenen Vermögen oder Unvermögen zu überlassen oder keine Therapieforschung zu betreiben. Letztlich kommen diese Bemühungen doch den Patienten zugute. Aus den genannten Gründen ist es zum Beispiel bei den Gesprächspsychotherapeuten üblich, sämtliche Therapiegespräche auf Tonband aufzunehmen, so daß ihre Effektivität prinzipiell überprüft werden kann.

Nach unseren bisherigen Erfahrungen spielten die ethischen Aspekte in der Diskussion um die Besuchssituation nur eine sekundäre Rolle. Primär dienten sie als Rationalisierungen für die interne Abwehr gegen die Verunsicherungen durch die Protokollanalysen. Faktisch fühlten sich nahezu alle Kursteilnehmer

¹ R. BASTINE, Forschungsmethoden in der klinischen Psychologie, in: W. SCHRAML (Hrsg.), Klinische Psychologie, Bern 1970, 524.

durch die Notwendigkeit bedroht, ein Protokoll über eines ihrer Gespräche anzufertigen, da ihre Seelsorge auf diese Weise einer wirksamen Kontrolle unterzogen wurde, die im Einzelfall zu unangenehmen Entdeckungen von Fehlhaltungen führen konnte. Für diese Interpretation sprachen mehrere Gründe:

a) Die Abwehr gegen die Besuche konzentrierte sich auf den Beginn des Kurses. Sobald die Teilnehmer erfahren hatten, daß die Gesprächsanalysen und die übrige Arbeit im Kurs nicht zur Bloßstellung, sondern zur weiterführenden Hilfe dienten, ließ der Widerstand spürbar nach. In der Schlußauswertung spielte er so gut wie keine Rolle mehr.

b) Der Einwand einiger Teilnehmer, sie fühlten sich durch die Gewißheit der nachträglichen Kontrolle ihres Protokolls gehemmt und sie hätten somit die Befürchtung, daß ihr Seelsorgegespräch dadurch schlechter würde, hat zumindest zwei Seiten. Es ist nämlich zu fragen, was diese Teilnehmer in ihrer Seelsorge erst dann anstellen, wenn sie sich nicht kontrollieren und Fehler zu vermeiden suchen.

c) Faktisch macht auch der Seelsorger in der Pfarrei seine Krankenbesuche zumeist nicht, wenn er dazu einen pastoralen Impuls verspürt, sondern er richtet sich nach vorgegebenen Terminen; ähnlich wie bei der Kursarbeit. In diesem Zusammenhang hat sich konkret die Unterscheidung von Grund und Anlaß der Besuche als hilfreich erwiesen. Der Grund für die Besuche ist die christliche Berufsmotivation, sowohl in der Pfarrei wie auch im Kurs. Der Anlaß ist jedoch jeweils verschieden: einmal zum Beispiel der Termin für die Krankenkommunion, im Kurs war es der vom Supervisor festgelegte Nachmittag für die Besuche.

d) Die meisten der im Kurs analysierten Krankengespräche zeigten, daß bei den Besuchen Seelsorge geschah. Die Patienten freuten sich gewöhnlich über den Besuch, akzeptierten die Teilnehmer als Vertreter der Kirche und öffneten sich ihnen bisweilen in erstaunlichem Maß. Zu Störungen im Gesprächsverlauf kam es bislang nur, wenn die Teilnehmer ihre eigene Identitätsproblematik von sich aus in das Gespräch hineintrugen.

Die Unsicherheiten und Erwartungsängste der Teilnehmer hinsichtlich der Situation im Krankenzimmer wurden gewöhnlich vor den Stationsbesuchen in einem Rollenspiel aufgegriffen. Auf diese Weise konnte die Gruppe in spielerischer Auseinandersetzung die Gesprächssituation vorstrukturieren, ohne durch die Angst vor realen negativen Folgen eventueller Fehler belastet zu sein. Die Teilnehmer nahmen das Spiel nach den ersten Anfangshemmungen gewöhnlich sehr ernst und engagierten sich sehr stark. Dabei zeigte sich bisher fast immer, daß die „Seelsorger“ ihre Unsicherheit durch eine Flucht nach vorne zu verdecken suchten. Sie traten betont forsch und munter auf, redeten sehr viel und neigten allgemein dazu, den „Patienten“ zu überfahren. Das Rollenspiel selbst und die offene Diskussion über seinen Ablauf wirkten in der Regel beruhigend und entlastend auf die Gruppen.

3. Definition und Konsequenzen der Seelsorgsziele der Teilnehmer

Die Aufarbeitung der Erfahrungen bei den Krankenbesuchen mündete bisher immer in eine Reflexion in der allgemeinen Rolle des Seelsorgers und eine Abklärung der subjektiven Seelsorgsziele der Teilnehmer. Die Teilnehmer entwickelten dabei die beiden Pole des Bildes vom Seelsorger als offiziellem Vertreter der Kirche. Beide Pole stehen unter dem biblischen Anspruch des Dienstes am Menschen. Der eine Typ von Seelsorger füllt diesen Anspruch auch in seinem Verhalten aus, indem er wirklich auf den anderen mit seinen realen Bedürfnissen eingeht und ihm nahe zu sein sucht. Der Negativtyp von Seelsorger proklamiert den Dienst am Menschen vornehmlich verbal, in seinem Verhalten aber sichert er zuerst einmal seine eigene Position und die der Kirche, indem er versucht, seine Theologie „an den Mann zu bringen“, die Gläubigen zu den Sakramenten drängt, von den Leuten Geld sammelt, sie zu (seiner) Ordnung ruft etc. Die Analyse dieser Seelsorgerrollen war zumeist sehr lebhaft, weil immer wieder einige Teilnehmer bei ihren Besuchen von den Patienten mit dem Negativstereotyp des Seelsorgers identifiziert wurden, was sie gewöhnlich sichtlich schockierte.

Aus dieser lebendigen Auseinandersetzung heraus gaben die Supervisoren den Kursmitgliedern 5 bis 10 Minuten Zeit, um ihre persönlichen Seelsorgsziele in einen kurzen und markanten Satz zu fassen, den sie anschließend selbst auf eine Tafel oder Wandzeitung schreiben konnten. Diese Leitsätze blieben während des gesamten Kurses deutlich sichtbar im Blickfeld der Gruppe, so daß sie sich während der weiteren Arbeit darauf beziehen konnte.

Die von den Teilnehmern vorgetragenen Zielvorstellungen zeigten von der inhaltlichen Seite eine sehr starke Prägung durch altruistische Motive des Helfenwollens und Da-sein-Wollens für andere. Die gewählten Formulierungen waren allerdings zumeist so formal, abstrakt-allgemein und damit auch relativ unverbindlich, daß die Gruppe in einem weiteren Klärungsprozeß an deren Konkretisierung und Übersetzung in Verhaltenskategorien arbeiten mußte. Dabei wurde mit Hilfe der Supervisoren deutlich, daß die biblische Dimension „Dienst am Nächsten“ zunächst einmal im wörtlichen Sinne meint, daß sich der Seelsorger darauf konzentriert, was der andere will, auch wenn er dessen Wünsche nicht alle erfüllen kann und muß. Ebenso besagt das biblische Liebesgebot für das konkrete Verhalten des Seelsorgers, daß er das personale Du des anderen mit dessen konkreten Bedürfnissen nach Zufriedenheit, Sicherheit und Glück genauso ernst nimmt wie seine eigenen diesbezüglichen Bedürfnisse und Wünsche.

Hinter diesen Aussagen wird als theologischer Gehalt sichtbar, daß Seelsorge als Möglichkeit verstanden wird, die Theologie der konkreten Beziehungen zu praktizieren². Die religiösen Wahrheiten sollen im Kontakt zwischen den Seel-

² W. ZIJLSTRA, Seelsorge-Training, München/Mainz 1971, 141 ff.

sorgspartnern erfahrbar gemacht werden. Dadurch dienen die zwischenmenschlichen Beziehungen als Kanäle der Liebe, durch die Gott heilt, erlöst und Wachstum und Freiheit ermöglicht. Aus dem biblischen Gebot der Nächstenliebe ergibt sich für das konkrete Seelsorgsverhalten ferner die zwingende Konsequenz, daß die Erfahrung von Heil und Erlösung nicht mit Zwang einhergehen kann, und daß der Seelsorger nicht apriorisch und von vornherein seiner theologischen Überlegenheit und seines kirchlichen Amtes wegen besser als sein Partner weiß, was für diesen in seiner subjektiven Situation das Richtige sei. Es folgt vielmehr, daß der andere mit seinen konkreten Bedürfnissen und Problemen voll zu Wort kommen darf, wobei der Seelsorger mit Verständnis, Barmherzigkeit und Brüderlichkeit ein Stück des Weges dieses Menschen mitgehen soll, um ihm damit auch einen Zugang zur Liebe, Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft Gottes zu öffnen.

Aus dieser Zielvorstellung von Seelsorge, die von uns voll unterstützt wurde, ergaben sich für die Teilnehmer häufig zwei Problemstellungen. Die eine bezog sich auf die Aufrechterhaltung der Identität der Seelsorgspartner. In einigen Formulierungen fanden sich total altruistische Leitbilder, wie zum Beispiel „Sich selbst vergessend auf den anderen zugehen“. Die Teilnehmer erkannten aber bald, daß sich der Seelsorger nicht ganz vergessen kann und auch nicht soll, weil er sich damit selbst aufgibt. Die Bibel ist in diesem Punkt zudem auch vorsichtiger und realistischer, weil sie dem Gläubigen rät, den anderen nicht mehr und nicht weniger zu lieben als sich selbst.

Nach Möglichkeit versuchten wir zudem von seiten der Supervision herauszuarbeiten, daß hinter einem überbetonten Altruismus in der Seelsorge ein verdeckter „Allmachtsanspruch“ im Sinne eines sublimen Sein-Wollens-wie-Gott stecken kann. Dies trifft in der Regel dann zu, wenn der Seelsorger seine Hilfsbereitschaft weit über seine realen Kräfte hinaus ausdehnt, dauernd im Gefühl des Gebrauchtwerdens und Unentbehrlichseins lebt, nicht nein sagen kann und irgendwann erschöpft zusammenbricht. Ein weiterer bedenklicher Aspekt der Hilfsbereitschaft liegt in einer Überidentifikation mit dem anderen, wie sie sich in einem Leitsatz wie „Die Probleme des anderen zu meinen eigenen machen“ andeutete. Die Gefahr dieser Haltung liegt darin, daß die Selbstständigkeit des anderen mit ihren noch vorhandenen Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt wird. Denn für wie schwach wird der andere erklärt, wenn man ihm nicht einmal mehr zutraut, eigene Probleme zu haben!

Die zweite Fragestellung bezog sich auf die nicht-direktiven Aspekte der soeben entwickelten Zielvorstellung einer christlichen Seelsorge. Aus den Gruppen kam häufig der Hinweis auf die Gefahr einer Laissez-faire-Haltung, die alles hinnimmt und gutheißt und Sünde nicht mehr Sünde nennt. Diesen Hinweis halten wir für wichtig, da er sowohl eine Abwehr gegen die beschriebene und in echtem Sinne altruistische Seelsorgshaltung signalisieren, aber auch einem folgenschweren Mißverständnis dieses Konzeptes vorbeugen kann. In diesem

Zusammenhang spielte die Diskussion über die Bedeutung und Tragweite der biblischen Zusicherung, daß Gott den *Sünder* liebt, eine besondere Rolle.

Aus diesem Ansatz heraus konnte der Weg für eine integrative Sicht gebahnt werden, nach der auch der Seelsorger seinen Partner annehmen soll, so wie er wirklich ist — mit seinen Fehlern und Schwächen. Erst wenn eine Atmosphäre des Verstehens und Vertrauens geschaffen ist, kann er ihm im Sinne einer konfrontierenden Liebe ein Korrektiv und einen neuen Weg anbieten. Dabei darf die akzeptierende Haltung kein Trick sein, um den Partner doch noch zu „fangen“ und ihm dann den „rechten Weg“ einzureden. Die Hinweise des Seelsorgers sind nur dann eine echte Hilfe, wenn sie der Partner ohne Druck prüfen und als tröstend, befreiend und neue Hoffnung versprechend erleben und aufnehmen kann.

Die hier beschriebene Haltung wurde wie schon angedeutet zu Beginn der Kurse als Zielvorstellung entwickelt, an die sich die Teilnehmer in der weiteren Arbeit ein Stück anzunähern versuchten. Letztlich ist sie wie viele christliche Leitbilder ein heuristisches Prinzip, das wohl kaum je einer voll erreicht³.

Als Abschluß der Eingangsphase der Kurse wurde die Notwendigkeit einer Konkretisierung der persönlichen Seelsorgsziele an Hand der Kommunikationstheorie vertieft⁴. Für die Beurteilung der Seelsorgegespräche erwies es sich als sehr hilfreich, das Verhältnis von verbal proklamiertem Seelsorgsziel und dem tatsächlichen seelsorgerlichen Verhalten während der Gespräche zu analysieren. Das verbale Ziel ist im christlichen Bereich vorgegeben und stellt jeweils eine Ausdifferenzierung des Liebesgebotes dar. Man kann sicher davon ausgehen, daß auch jeder Gläubige dieses Ziel kennt, weil er es oft genug gehört hat. Im konkreten Seelsorgegespräch ist es nun von entscheidender Bedeutung, ob das tatsächliche Verhalten des Seelsorgers mit diesem Ziel übereinstimmt oder nicht. Wenn der Seelsorger seinem Partner zum Beispiel nicht zuhört, ihn hart und abweisend beurteilt, Druck auf ihn ausübt oder seine eigene Position zu sichern sucht, erzeugt er eine spannungsvolle Kommunikationsstruktur, da er sich auf verschiedenen Ebenen widerspricht. Er verkündet die Liebe und tut das Gegenteil. Diese kommunikationstheoretische Erhellung ist der Sache nach in der

³ Ähnliches gilt von der Zielvorstellung der „bedingungslosen positiven Zuwendung“ (unconditional positive regard) des Therapeuten während der Gesprächspsychotherapie. Nach ROGERS gibt es diese bedingungslose Annahme des Klienten ohne Einschränkung wohl nur in der Theorie. Siehe C. R. ROGERS, The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change, in: Journal of Consulting Psychology, 21, 1957, 58. In diesem Kontext ist ein weiterer Befund gerade auch für den Seelsorger von großer Bedeutung. Die relevanten Untersuchungsergebnisse zeigen, daß die Fähigkeit zur Annahme anderer in direktem Zusammenhang mit der Fähigkeit zur Selbstannahme steht. Siehe A. E. BERGIN & S. L. GARFIELD (Hrsg.), Handbook of Psychotherapy and Behavior Change, New York 1971, 317.

⁴ P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. D. JACKSON, Menschliche Kommunikation, Bern 1974⁴.

Kirche nicht neu: Sie ist der psychologische Gehalt der Auseinandersetzung um das Orthodoxie-Orthopraxie-Verhältnis und letztlich auch des Streites zwischen Jesus und den Pharisäern.

Die beschriebene Diskrepanz in der Kommunikation des Seelsorgers bringt den Gläubigen in eine Lage, die man nach den neueren Forschungen auf dem Gebiet der Beziehungsanalysen als *double-bind-Situation* bezeichnet⁵. Diese Situation ist für den Kommunikationspartner eine Zwickmühle, gewissermaßen eine Beziehungsfalle, da er in jedem Fall einen Fehler macht, egal wie er sich verhält. Würde er der Verkündigung des Seelsorgers vom liebenden Gott, der für ihn das Heil sein soll, folgen, dann dürfte er seiner subjektiv sicheren Wahrnehmung und Interpretation vom konkreten Verhalten des Seelsorgers keinen Glauben schenken. Folgt er aber seinem gefühlsmäßig negativen Eindruck vom Seelsorger, dann kommt er in Konflikt mit dessen Worten, die mit dem Prestige des Amtes und dem Anspruch der Wahrheit vorgetragen wurden.

Die vernünftigste und gesundeste Reaktion des Gesprächspartners ist in der Tat die, daß er die widersprüchliche Kommunikation mit dem Seelsorger abbricht. Faktisch geschieht dies in der Praxis sehr häufig, wird aber zu selten in seinen wirklichen Ursachen erkannt und daher vorschnell dem mangelnden Interesse oder sogar der Verstocktheit des Partners zugeschrieben. Die Annäherung zwischen den zu Beginn der Kurse aufgestellten Seelsorgezielen und dem faktischen Verhalten der Teilnehmer während der Krankenbesuche bildete ein Hauptziel der Protokollanalysen.

II. Die Gesprächsanalysen

Die Protokollanalysen dienten sowohl einer Einführung in die Methodik der Gesprächsführung als auch — und dies vor allem — zur Sensibilisierung der Teilnehmer für die Gefühle und Bedürfnisse der Patienten sowie für ihre eigenen Reaktionen auf diese Gefühle.

Da die Protokollanalysen einen Aspekt der Selbsterfahrung implizierten, gingen die Gruppen zu Beginn der Kurse nur sehr vorsichtig an die aufgezeichneten Gespräche heran. Es fiel den Teilnehmern anfangs ausgesprochen schwer, die in den Protokollen enthaltenen Gefühlsäußerungen zu benennen und damit umzugehen. Diese Schwierigkeit war vor allem dann besonders groß, wenn es um kritische Passagen im Verhalten des Seelsorgers ging (Abwehrhaltungen, Ausweichen in Äußerlichkeiten, Selbstsicherungstendenzen usw.). Die übrigen Teilnehmer neigten in dieser Phase dazu, sich mit den Protokollanten zu identifizieren und zu solidarisieren, um sich selbst vor ähnlich gelagerten peinlichen Entdeckungen eigenen Fehlverhaltens beim noch zu behandelnden eigenen Protokoll zu schützen. Die Gruppe schonte sich gegenseitig. Sie kam vom

⁵ P. WATZLAWICK et al., *Menschliche Kommunikation*, a. a. O., 194 ff.

(brenzigen) Thema ab, verallgemeinerte das Problem, so daß es unpersönlich wurde, beschäftigte sich mit äußerlichen Aspekten der Gesprächssituation, paraphrasierte den Gesprächsinhalt, redete über den Patienten usw.

Der Supervisor mußte bei diesen Prozessen versuchen, die Ausweichtenden der Gruppe aufzugreifen und sie auf die konkrete Gesprächssituation mit ihren Gefühlsgehalten zurückzulenken. Das aber gab der Gruppe wiederum die Möglichkeit, von sich auf den Supervisor abzulenken: Der ist der Fachmann, der soll es machen. Sie brachte damit den Supervisor wiederholt in einen Konflikt, denn einerseits haben die Teilnehmer ein Recht darauf, von der Fachkompetenz und dem Wissensvorsprung des Supervisors zu profitieren. Auf der anderen Seite engt eine zu starke Supervisoraktivität die Selbstentfaltung der Teilnehmer ein und führt zudem leicht zu einer Überforderung der Gruppe durch eine zu frühe Konfrontation mit unverarbeiteten Gefühlen. Die Teilnehmer forderten zwar immer wieder verbal die lenkende Aktivität des Supervisors, sie wehrten sich aber unbewußt in ihrem Verhalten gegen seine Interventionen. Wenn sich der Supervisor mit seiner Rollenkompetenz absicherte („Die Psychologie sagt...“), widersprachen sie ihm selten direkt. Sie nahmen es hin, hatten den fachlichen Hinweis aber bei der nächsten Gelegenheit, bei der sie ihn hätten anwenden können oder sogar müssen, wieder vergessen. Brachte der Supervisor aber dieselben fachlichen Kenntnisse als kurze, deutende oder weiterführende Interventionen ein und ließ den Teilnehmern völlige Freiheit, diese Ansätze aufzunehmen oder nicht, zeigte sich die wahre Disposition der Gruppe für die lenkende Aktivität des Leiters: sie nahm seine Hinweise nur dann an, wenn sie diese selbst bereits in eigener Anstrengung ausreichend vorbereitet hatte.

An Hand dieser Dynamik wird deutlich, daß der Supervisor die Gruppen mit Geduld und Vorsicht leiten muß, indem er ihnen genügend Spielraum gewährt, um die Anfangswiderstände zu überwinden und zu einem produktiven Arbeitsstil zu finden. Durch die von den Gruppen offen vorgetragene Forderung nach lenkender Supervisoraktivität und den gleichzeitigen verdeckten Widerstand gegen diese Aktivität befand sich der Gruppenleiter bisweilen in einer Situation, die dem bereits beschriebenen double-bind-Charakter sehr nahe kommt. Er mußte deshalb versuchen, diese widersprüchlichen Erwartungen durch vorsichtige Interventionen abzubauen und nach Möglichkeit bewußt zu machen. Ein Teil dieses Prozesses wurde in der noch zu besprechenden Aggressionsverarbeitung geleistet.

Die Analyse der Verbatims ging im allgemeinen so vor sich, daß die Teilnehmer versuchten, möglichst differenziert nachzuempfinden, was der Patient an Gefühlen und Bedürfnissen geäußert hatte, das heißt also, was er eigentlich sagen wollte. Dabei hat es sich bewährt, die Mitteilung des Patienten in eine Spalte einer Tafel zu schreiben und die Reaktion des Seelsorgers in die andere. Dadurch wurden eventuelle Diskrepanzen und Störungen im Kommunikationsfluß sehr deutlich.

Im Verlauf der Protokollanalysen wurden folgende Hauptaspekte der Gespräche erarbeitet und nach Möglichkeit theoretisch vertieft:

a) In einem relativ kurzen Seelsorgegespräch geschieht zwischen den Partnern erheblich mehr, als die Teilnehmer bislang für möglich gehalten hatten. Der Gesprächsverlauf zeigte ihnen immer wieder deutlich, auf welche differenzierte Nuancen beide Partner reagieren, ohne es bewußt zu merken. In diesem Zusammenhang gewannen plötzliche Pausen, Themenwechsel, Verallgemeinerungen, die spezifische Wortwahl, Mimik und Gestik usw. eine neue und intensivere Bedeutung für die Teilnehmer.

b) Ein rein sachliches Gespräch auf theoretischer Ebene gibt es im Seelsorgekontakt höchst selten. Zumeist kommen über einen allgemeinen Inhalt persönliche Gefühle und die konkrete Beziehung zwischen den beiden Partnern verdeckt zur Sprache. So werden allgemeine Diskussionen über kontroverse theologische oder kirchenpolitische Themen in den meisten Fällen vom Patienten als Testfall dazu benützt, um die Reaktion und Argumentationsweise des Seelsorgers zu prüfen. Dahinter steht fast immer ein persönliches Problem. Gelingt es dem Seelsorger nicht, die auf sehr allgemeiner Ebene versteckt geäußerten Gefühle aufzugreifen, indem er zum Beispiel anfängt zu debattieren, kann er den anderen weder persönlich noch seelsorgerlich erreichen.

c) Der Seelsorger kann die anderen nicht verstehen, wenn er seine eigenen Gefühle und Bedürfnisse nicht erkennen und verstehen kann. Wer einen Teil seiner Gefühle nicht kennt, hat in der Regel einen Grund dafür. Er muß sie abwehren, weil sie nicht gut genug sind und sein mühsam etabliertes Selbstbild bedrohen. Das führt dazu, daß er auch einen Teil der Gefühle des anderen abwehren muß, weil auch diese ihn in Frage stellen, so daß er seine Partner häufig nicht nur nicht versteht, sondern auch noch tendenziös falsch versteht.

d) Die Teilnehmer erfuhren an konkreten Beispielen, daß eine eingestandene Schwäche beim Seelsorger zu einer pastoralen Stärke werden kann. Da der Betreffende sein Problem gut kannte, war er auch viel sensibler und verständnisvoller für andere, die in einer ähnlichen Situation standen, so daß er ihnen leichter zum Bruder werden konnte. Diese echte Solidarität der Sünder half meistens beiden Teilen weiter.

e) Die differenzierte Arbeit an den Gesprächen war für die Teilnehmer ein starker Impuls, ihre Rolle als offizielle Vertreter der Kirche und somit auch Gottes ernstzunehmen, da sie von den allermeisten Patienten als solche aufgenommen und behandelt wurden. Im Verlauf der Besuche kamen regelmäßig die zurückliegenden Erfahrungen der Patienten mit den Seelsorgern ihrer Vergangenheit zum Zuge, insofern diese Erfahrungen ihr gegenwärtiges Priesterbild geprägt haben. Die Patienten versuchten dabei häufig, dieses Bild auf die sie besuchenden Kursteilnehmer zu projizieren und damit aufs neue zu bestätigen. Wenn diese nicht mit einem solchen typischen Vorgang der Übertragung rech-

neten und sich zum Beispiel durch ein negatives Vor-Urteil dieser Art persönlich in Frage gestellt fühlten, war das weitere Gespräch negativ vorbelastet.

f) Der Gesprächsanfang zeigte sich für den weiteren Verlauf des Seelsorgskontaktes auch noch unter einem anderen Aspekt von großer Wichtigkeit, der mit dem vorhergehenden allerdings zusammenhängt. Es war auffallend, wie oft die Patienten gleich im ersten Satz nach der Begrüßung ihr gegenwärtig stärkstes Problem ansprachen, wenn auch zumeist in verdeckter Form. Damit testeten die Patienten aus, ob sie bei diesem Seelsorger genügend Verständnis und Feingefühl finden, um mit ihm eventuell ihre Probleme besprechen zu können. Ging der Seelsorger nicht auf dieses Angebot ein, verflachte das Gespräch für eine Weile, bis der Patient einen neuen Anlauf machte oder aufgab und die Unterhaltung mehr oder weniger abbrach. Diese Erfahrung war ein wirksames Korrektiv gegen das allgemeine Vorurteil, daß man beim ersten Seelsorgskontakt nur oberflächliche Gespräche führen könne, um sich mit dem Partner „anzuwärmen“ und bekannt zu machen. Die Praxis zeigte eindrucklich die Möglichkeit des Gegenteils.

g) Hinsichtlich der konkreten Gesprächstechnik machten die Teilnehmer die Erfahrung, daß sie dem Patienten am nächsten kamen, indem sie ihm aufmerksam zuhörten und ihm auch mitteilten, wie sie ihn verstanden haben. Auf diese Weise konnten sie dem Patienten das Gefühl vermitteln, verstanden und akzeptiert zu sein, verstärkten seine Tendenz zur Selbstentfaltung und sicherten sich gleichzeitig zur eigenen Kontrolle sein Feedback, so daß es nicht zu länger andauernden und grundsätzlichen Mißverständnissen kommen konnte. Diese Form der Gesprächsführung stützt sich auf die positiven und den zuvor entwickelten Seelsorgezielen sehr affinen Erfahrungen mit der klientenzentrierten Gesprächsmethode nach C. Rogers⁶.

h) Die Teilnehmer waren nach dem Abbau der Anfangswiderstände sehr zugänglich für kritische Hinweise auf Fehler in ihrer Gesprächsführung. Zugleich äußerten sie aber auch häufig den Wunsch, ein adäquateres Gesprächsverhalten mit Hilfe der Supervisoren konkret einzuüben. Wir gingen daher in den letzten Kursen zunehmend dazu über, an den kritischen Stellen des Protokolls „Stilübungen“ einzuschieben, bei denen die Teilnehmer nach besseren Antworten suchen konnten. Diese Bemühungen gaben ihnen mehr Sicherheit; sie wurden in den letzten Kursen durch zwei Arbeitspapiere unterstützt, in denen die relevanten Grundlagen der Kommunikationstheorie und die Wirkungsweise der Hauptgesprächskategorien (Frage, Information, Wertung, Deutung, Trost und einführende Antwort) dargestellt sind. Nach unserem bisherigen Eindruck können diese flankierenden Maßnahmen allerdings ein gesondertes, systematisches Training in Gesprächsführung nicht ersetzen.

⁶ Siehe C. R. ROGERS, Die nicht-direktive Beratung, München 1972. R. TAUSCH, Gesprächspsychotherapie, Göttingen 1974⁵. M. KROEGER, Themenzentrierte Seelsorge, Stuttgart 1973, 22 ff.

i) Die Teilnehmer hatten besonders bei ihren ersten Gesprächen große Schwierigkeiten, mit negativen Äußerungen der Patienten adäquat umzugehen. Sie zeigten eine starke Tendenz, negative Gefühle bei den Patienten und auch bei sich zu unterdrücken oder ihnen aus dem Weg zu gehen. Erst im Laufe der Analysen wurde ihnen an Beispielen deutlich, daß viele Patienten gerade unter diesem Tabu, das unsere ganze Gesellschaft prägt, leiden, und daß sie es als eine Entlastung empfinden, endlich ihre Sorgen und ihren Ärger aussprechen zu dürfen, ohne dafür im weiteren Sinne bestraft oder abgelehnt zu werden. Hinzu kam die Erfahrung, daß solche negativen Gefühle nur aufzuarbeiten sind, indem man sie zuerst einmal zuläßt.

j) Schließlich war es für die Teilnehmer eine besondere Erleichterung zu erfahren, wieviel die Patienten an Fehlern in der Gesprächstechnik aushalten, ohne das Gespräch abubrechen. Voraussetzung für dieses Wohlwollen ist allerdings, daß ihre grundlegende Vertrauensbasis zum Seelsorger nicht zerstört wurde. Dies war dann der Fall, wenn die Patienten trotz aller Fehler dennoch spüren konnten, daß der Seelsorger ihnen nahe sein wollte.

Wir beendeten in den letzten Kursen die Gesprächsanalysen häufig mit einer Feedback-Runde, in der jedes Gruppenmitglied einschließlich der Supervisoren dem Protokollanten mitteilte, ob es ihn als offen oder als verschlossen abwehrend erlebt hat. Dieses Verfahren hat sich sehr bewährt.

III. *Das Verhältnis der Gruppen zu den Supervisoren und die Verarbeitung der Aggressionen*

Das Thema Aggression gehört unter Theologen zu den Problembereichen besonderer Ordnung, da sie wegen ihrer moralisch negativen Bewertung weitgehend einer Tabuierung unterworfen ist. Der atmosphärische Druck in kirchlichen Kreisen zielt auf eine Verdrängung der offenen Aggression und führt somit zur verstärkten Aktivierung von indirekten und verdeckten Aggressionen. Hinzu kam als besondere Bedingung unserer Gruppenarbeit, daß die Teilnehmer gewöhnlich bereits seit Jahren in relativ geschlossenen Gruppen zusammengelebt und intensiven Kontakt miteinander gepflegt hatten. Dieser Kontakt erhöhte die Möglichkeiten positiver Interaktionen und damit auch die Sympathiegefühle. Zugleich steigt in solchen eng verbundenen Kleingruppen aber auch die Möglichkeit zu Konflikten, da durch die gegenseitige Nähe weniger Ausweichmöglichkeiten gegeben sind und damit die ganze Person in die Beziehung eingefordert wird⁷.

Solche Gruppen unterdrücken erfahrungsgemäß offene Konflikte, weil diese zumeist sehr persönlichen und grundsätzlichen Charakter annehmen und damit

⁷ L. A. COSER, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied/Berlin 1972², 74 f.

den Bestand der Gruppe gefährden. Die Unterdrückung der zwangsläufig auftretenden Spannungen führt allerdings zu einem Aggressionsstau, der die internen Beziehungen belastet und gleichzeitig eine gesteigerte Aggressionsbereitschaft nach außen hin zur Folge hat. Kommt es darüber hinaus trotz der Sperren zum Ausbruch eines internen Konfliktes, dann entwickelt sich dieser sehr leicht ins Destruktive, weil die bis dahin aufgestauten Aggressionen zugleich mit dem konkret verhandelten Streitpunkt durchbrechen.

Wegen der Dysfunktionalität des beschriebenen Ablaufs war es unser Ziel, einen offenen Kommunikationsstil in den Gruppen zu erreichen und das Thema Aggression soweit nötig bis spätestens Mitte der ersten Kurswoche so zur Sprache zu bringen, daß dieser Vorgang als Modell einer klärenden und weiterführenden Konfliktverarbeitung dienen kann. Im Verlauf der bisherigen Kurse fanden wir bislang drei Typen der Verarbeitung von Aggressionen:

1. Die Teilnehmer des ersten Gruppentypus waren von Beginn an offen und sprachen ihre Ängste und Bedenken hinsichtlich der verschiedenen Anforderungen des Kurses und der Person des Supervisors frei aus. Dadurch hatten die Supervisoren die Möglichkeit, auf diese negativen Äußerungen einführend einzugehen und damit den Teilnehmern bei deren Verarbeitung behilflich zu sein.

Dieser Gruppentyp war relativ selten; er trat bei unserer Arbeit nur ein einziges Mal auf. Die Atmosphäre in dieser Gruppe war von Anfang an warm und akzeptierend und es gab während des ganzen Kurses keine nennenswerten Spannungen zu den Supervisoren. Die Arbeit an den Protokollen und an allgemeinen methodischen und theologischen Fragestellungen war sehr intensiv. Dagegen verlief die Beziehungsanalyse zwischen den Teilnehmern vergleichsweise flach: Sie wollten das gute Einvernehmen nicht stören und sich über eine bestimmte Grenze hinaus nicht wehtun.

2. Die Teilnehmer des zweiten Gruppentypus hatten zu Beginn des Kurses Aggressionen sowohl gegen den Supervisor als auch gegeneinander, sprachen sie aber nicht direkt, sondern nur in Andeutungen verdeckt aus. Theoretisch ist es möglich, diese latenten Konflikte über Spannungen zwischen den Gruppenmitgliedern selbst oder aber über deren gespanntes Verhältnis zu den Supervisoren anzugehen. Faktisch war bisher zumeist das letztere der Fall, weil sich die Gruppen besonders in der Anfangsphase regelmäßig schonten und sich eher gegen die Supervisoren solidarisierten als sich untereinander anzugreifen. Dieser Vorgang wurde durch die anfangs beschriebenen bewußten oder unbewußten Erwartungsängste begünstigt, die gewöhnlich auf die Supervisoren zurückschlügen: „Die sind schuld, weil die das hier mit uns machen!“

In dieser Situation gaben die Supervisoren trotz der vorhandenen Spannungen ihre einführende und akzeptierende Haltung nicht auf, sondern sprachen die angedeuteten aggressiven Gefühle und Verhaltensweisen (Zuspätkommen,

verdeckte Zweifel am Wert des Kurses oder an der Kompetenz der Supervisoren, Blockierungen bei den Gesprächsanalysen usw.) offen und vorwurfsfrei an. Den Mitgliedern dieser Gruppen gelang auf diese Weise eine Lockerung ihrer Hemmungen, so daß sie zunehmend freier über ihre negativen Gefühle sprechen konnten.

3. Beim dritten Gruppentypus reichte das offene Ansprechen der aggressiven Gefühle nicht aus, um eine Öffnung der Teilnehmer zu ermöglichen. Da die Ziele des Kurses ohne eine solche Offenheit nicht erreicht werden können, verstärkten die Supervisoren die negativen Gefühle der Teilnehmer so lange, bis sie unter Druck durchbrachen. Sie nahmen ihre anfangs gezeigte akzeptierende Haltung gezielt zurück und forcierten die latenten Spannungen durch gelegentliche provozierende Äußerungen. Durch diese Distanzierung aktualisierten die Supervisoren zusätzlich unverarbeitete Autoritätskonflikte, für deren Projektion sie sich als „Vaterfiguren“ in dieser Situation geradezu anboten.

Sobald einer der Teilnehmer seine starken Hemmungen aufgab und die Supervisoren offen angriff, folgten ihm die anderen bald nach und äußerten ihre Bedenken und aggressiven Gefühle offen und zumeist mit starker Bewegung. Hierzu gehörte vor allem, daß die Teilnehmer noch kein Vertrauen zu den Supervisoren haben, sie durch ihre Zurückhaltung als kühl, distanziert und arrogant erleben, und daß sie Angst haben, die unter ihrer Führung ans Licht gezerrten empfindlichen Punkte der einzelnen und die Spannungen in der Gruppe könnten nicht so aufgearbeitet werden, daß es zum Vorteil und nicht zum Schaden der Teilnehmer ist. Bei einem der Supervisoren spielte es noch eine besondere Rolle, daß er in einem der betreffenden Priesterseminare hauptberuflich tätig ist. Trotz seiner anfänglichen Zusicherung der Schweigeverpflichtung äußerten viele die Befürchtung, er sei hauptsächlich deshalb da, um die Teilnehmer als Spion der Hausleitung auszuhorchen und bloßzustellen. Nach diesem „Durchbruch“ gaben die Supervisoren ihre distanzierte Haltung zugunsten ihrer akzeptierenden wieder auf.

Abgesehen von der unter Typ eins erwähnten Gruppe verteilten sich die Kurse mit fließenden Übergängen auf die Typen zwei und drei. Außer bei einer Gruppe, die unter besonderen Bedingungen stand, gelang eine Bearbeitung der Aggressionen bis zum Mittwoch oder spätestens Donnerstag der ersten Woche. In dieser einen Gruppe gab es am ersten Montag situationsspezifische Aggressionen, die aber im Laufe des nächsten Tages verschwanden, so daß wir eine weitere Bearbeitung für überflüssig hielten. Dies allerdings erwies sich als ein Irrtum, so daß die verdeckt gebliebenen Aggressionen in der zweiten Woche und in einer dreitägigen Nachbesprechung aufgearbeitet werden mußten.

Die offene Behandlung der Aggressionsthematik wirkte sich auf die Arbeitsatmosphäre der Kurse sehr vorteilhaft aus. Die anfänglichen Blockierungen ließen spürbar nach, und da sich die Supervisoren trotz der starken Angriffe nicht wehrten, sondern die Gruppe zu Wort kommen ließen und zu verstehen such-

ten, beruhigte sich die spannungsvolle Atmosphäre zumeist schon während einer Sitzung von selbst. Die Teilnehmer hatten erfahren, daß sie sich auch mit ihren negativen Gefühlen frei äußern können, ohne angegriffen oder abgelehnt zu werden, so daß sie von selbst damit begannen, ihren eigenen (projizierten) Anteil an der Aggressionsdynamik aufzuarbeiten.

Nach diesen Vorgängen war die Auseinandersetzung mit den Supervisoren in der Regel weitgehend abgeschlossen und das Vertrauen gestärkt, so daß die Gruppen unbelasteter und offener arbeiten konnten. In einer Gruppe kam es nochmals zu einem Aufleben der Spannungen, als sich einige Teilnehmer weigerten, bei der Zwischenauswertung am Ende der ersten Woche ihre 30 Minuten entsprechend den Anregungen der Supervisoren in Anspruch zu nehmen; sie wollten lieber eine unstrukturierte Auswertung in der Gesamtgruppe. Der Hintergrund dieser Abwehr konnte allerdings am selben Tage noch vollständig aufgearbeitet werden.

Im Verlaufe oder nach der Aggressionsverarbeitung äußerten die Teilnehmer gewöhnlich den Wunsch, mit den Supervisoren einen geselligen Abend zu verbringen, um sie noch näher kennenzulernen. Wir haben bislang mit jedem Kurs einen solchen Abend gemeinsam verbracht und gute Erfahrungen gemacht, da wir eine konfliktzudeckende „Verbrüderung“ ohne Schwierigkeiten vermeiden konnten.

Zum Abschluß sei noch eine Besonderheit der Aggressionsverarbeitung erwähnt. In einigen der Kurse arbeitete die Ehefrau eines der Supervisoren als Cotrainerin in der Position eines Beobachters. Als solche saß sie außerhalb des Gruppenkreises, machte Notizen über die Gesprächsinhalte und den Gruppenverlauf, beteiligte sich aber mit keinem Wort an der Arbeit. Wegen seines bedrohlichen Charakters wird ein solcher Beobachter normalerweise noch vor dem aktiven Supervisor als erster angegriffen, zumal er sich definitionsgemäß durch sein Schweigen nicht wehren kann und damit der relativ „schwächste“ Punkt der Supervision ist.

In den bisherigen Gruppen aber trat dieses erwartete Phänomen nicht auf. Die Teilnehmer suchten zwar hin und wieder den Blickkontakt zur Beobachterin, machten aber keine aggressiven Äußerungen ihr gegenüber, auch nicht in den Auswertungsstunden. Ihre Stellung wurde gewöhnlich als neutral beschrieben. Wir haben den Eindruck, daß sich diese untypischen Reaktionen am ehesten durch das spezifische Verhältnis der katholischen Theologen zur Rolle der Frau erklären lassen.

IV. Die internen Beziehungen und die allgemeine Gefühlsverarbeitung in den Gruppen

Die bereits bei den Protokollanalysen erwähnten Schwierigkeiten der Teilnehmer, Gefühlsqualitäten bei sich und anderen festzustellen, zu benennen und

damit umzugehen, erschwerten die Selbsterfahrung und die Analyse der Beziehungen in besonderem Maße. Fragte man die Teilnehmer direkt nach ihren Gefühlen, beschrieben sie zumeist äußerliche Abläufe oder gaben Bewertungen und Schlußfolgerungen, ohne aber das zugrunde liegende Gefühl anzusprechen. Dieses Problem war besonders deutlich, wenn es sich um negative Gefühle handelte. Vor allem die Worte „Angst“ und „Haß“ wurden tunlichst vermieden und unterlagen anfangs einer ausgesprochenen Tabuierung.

Neben der Schwierigkeit, Gefühle wahrzunehmen und zu differenzieren, zeigten die meisten Teilnehmer zuerst einmal größte Hemmungen, ihre bewußten Gefühle und Wünsche in der Gruppe zu äußern. Sie hatten Angst, sich bloßzustellen und von den anderen verletzt oder abgelehnt zu werden. Nach den ersten zögernden Versuchen einer Öffnung beschäftigten sich die Gruppen besonders in den Reflexionseinheiten immer wieder mit den Fragen „Wie können wir uns näherkommen und wirklich verstehen?“, „Wie können wir uns wirklich vertrauen und offen zueinander sein?“ usw. Das Klima des Vertrauens wuchs nach den ersten Tagen durch die bereits beschriebene offene Aggressionsverarbeitung und vor allem auch durch die Tatsache, daß diejenigen Teilnehmer, die als erste eigene Fehler zugaben, weder von den Supervisoren und in steigendem Maße auch nicht von der Gruppe abgeurteilt und kalt zurückgewiesen wurden. Hinzu kam die Erfahrung, daß alle Schwächen hatten und einzelne Teilnehmer gerade dadurch an Sympathie gewannen, daß sie diese zugeben konnten.

Mit der wachsenden Atmosphäre des Vertrauens und der Offenheit wurden die Teilnehmer zunehmend sensibler für ihre eigenen Gefühle und die der anderen. Sie erlebten es an sich und den übrigen Mitgliedern, daß die bislang vernachlässigte Sphäre des Gefühls sowohl attraktiv ist, da sie einen lebendigeren und reicheren Lebensvollzug ermöglicht, zugleich aber auch bedrohliche Komponenten aufweist, da sie den einzelnen mit den zum Teil verdrängten Schattenseiten seiner Persönlichkeit konfrontiert. Eine ähnliche Ambivalenz zeigte sich in den Beziehungen zu den anderen: Verständnis und Nähe wurden als befriedigend und notwendig erlebt und machten daher den Versuch der Kontaktaufnahme attraktiv; zugleich löste dieser Versuch aber auch Angst und Sicherungstendenzen wegen der Möglichkeit einer schmerzlichen Zurückweisung aus. Das bewußte Erleben dieser Dynamik führte zu einer Verringerung der Angst und zu einer Steigerung der Selbstexploration und Kontaktaufnahme.

Im ganzen gesehen war es auffallend, daß trotz der intensiven Gefühlsbearbeitung kaum sexuelle oder zwischengeschlechtliche Themen erörtert wurden. Wir haben Zweifel, ob dieser wegen der zölibatären Lebensweise der Teilnehmer bemerkenswerte Tatbestand vor allem auf eine besonders strenge Tabuierung dieses Bereichs zurückzuführen ist. Nach unserem Eindruck ist es eher so, daß die Beziehungsstörungen der Teilnehmer untereinander sowie ihr Verhältnis zu

Ordnung und Pflicht für sie im Kontext dieser Kurse ein größeres Problem waren als die Sexualität⁸.

Das Funktionieren der Beziehungen der Gruppenmitglieder war wesentlich von der Transparenz ihrer gegenseitigen Kommunikation abhängig. Da der Umgang mit den Gefühlen nicht allen Teilnehmern gleich gut gelang, kam es immer wieder zu Kommunikationsproblemen. So zum Beispiel, wenn ein Teilnehmer meinte, er habe einen unverfänglichen sachlichen Beitrag gegeben, die Gruppe aber den darin verpackten und nicht ganz zugedeckten Gefühlsbeitrag mithörte. In Situationen dieser Art fanden wir drei Arten, wie der Betreffende mit den zumeist mit Geduld und gutem Willen vorgetragenen Aufarbeitungsangeboten der Gruppe umging:

1. Er ließ sich offen auf eine Analyse seiner Gefühle und Reaktionstendenzen ein und kam in der Regel ein Stück weiter.

2. Aus Unsicherheit und Angst vor sich und der Gruppe hielt er alles für möglich, sogar das, was ihm an widersprüchlichen Aspekten angeboten wurde. Er konnte sich nicht festlegen. In solchen Sitzungen hatte man den Eindruck, man wate in einem zähen Brei.

3. Der Betreffende gab seine Fassade und Abwehr nicht auf, wies die Angebote der Gruppe zurück oder verwirrte sie mit schwer durchschaubaren Ausweichmanövern. Geschah das mehrfach, dann distanzierte sich die Gruppe zunehmend von diesem Teilnehmer und ignorierte den Konfliktgehalt seiner Äußerungen. Sie ersparte sich damit die peinliche Situation, daß eines ihrer Mitglieder selbst nahezu handgreifliche Dinge nicht wahrhaben wollte. Die Distanz wurde noch dadurch verstärkt, daß dieses Mitglied an dem entsprechenden Konfliktpunkt die Solidarität sprengte, da es den mit Bedenken und Erwartungsängsten angetretenen gemeinsamen Weg des Sich-Öffnens und Näherkommens an dieser Stelle nicht mitging.

Die Vertreter der Gruppe 2 und 3 sind nach unseren bisherigen Erfahrungen Einzelfälle. Die meisten Teilnehmer gehören in die erste Gruppe. Sie lernten bei diesen Analysen, daß es in sogenannten sachlichen Diskussionen zumeist auch um die gegenseitige Beziehung zwischen den Partnern geht. In einigen Fällen wurde deutlich, daß es sich eigentlich ausschließlich um diese Beziehungen handelte, und daß die geführte Auseinandersetzung über ein Sachthema nur als Vehikel diene, um einen Führungsanspruch in der Gruppe durchzusetzen oder einem anderen klarzumachen, daß man ihn nicht leiden kann. Da diese Dyna-

⁸ STOLLBERG beobachtete bei seiner Gruppenarbeit mit Theologen ein ähnliches Übergewicht des Bereiches von Ordnung und Pflicht gegenüber der Sexualität. Siehe D. STOLLBERG, Einige Spezifika der psychoanalytischen Gruppenarbeit mit Theologen, in: Dynamische Psychiatrie, Berlin 1972, 40.

mik den Betreffenden aber zumeist nicht bewußt war, wurde die Beziehungsebene von ihnen nicht direkt angesprochen und geklärt, so daß sie immer wieder darauf angewiesen waren, auf theoretischer Ebene miteinander zu kämpfen und sich gegenseitig völlig unabhängig von der inhaltlichen Thematik mitzuteilen, daß die Argumente des anderen schlecht sein müssen.

Wegen des typischen Charakters dieser Form der Auseinandersetzung versuchten die Supervisoren unter Mitarbeit der Gruppe, diese Kommunikationsstörung bei einigen Beziehungsachsen in der Gruppe modellhaft aufzuarbeiten. Dabei stellte sich mit überraschender Häufigkeit heraus, daß die betreffenden Mitglieder, die sich zum Teil schon seit Jahren auf diese Weise stritten, eine komplementäre Charakterstruktur aufwiesen. Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Partner A ist ein impulsiver Mensch, der nach außen hin sehr spontan und aktiv sein kann, aber wegen seiner mangelnden Kontrolle und Ungesteuertheit des öfteren in Konflikt mit seiner Umwelt gerät. Partner B dagegen ist innerlich ein hochsensibler und empfindsamer Typ, der aber vor der Vielzahl seiner Gefühle Angst hat und sie daher abwehrt. In Reaktion auf seine bedrohliche Emotionalität verhält er sich nach außen hin kühl, intellektuell, rational-planend und kontrolliert.

Auf diese Weise spricht jeder der beiden im anderen einen wunden Punkt an. Partner A möchte auch in manchen Situationen so gesteuert und rational reagieren können, wie es B ihm vormacht. Partner B hingegen leidet unter seiner Einengung. Er hätte auch gerne ein so unmittelbares Verhältnis zu seinen Gefühlen wie A und wäre nach außen hin manchmal auch gerne spontan und aktiv. So entsteht eine Art Haß-Liebe, welche die beiden immer wieder in Kontakt bringt, der dann aber häufig mit Streit endet. Diese Beziehung läßt sich mit einem Nähe-Distanz-Schema aus der Psychoanalyse gut verdeutlichen. Die beiden Partner ziehen sich auf unbewußter Ebene an, weil jeder etwas hat, was dem anderen fehlt. Dabei treffen sie aber zugleich auf ihre wunden Punkte, so daß sie sich auf dieser Ebene zu nahe kommen. Diese zu große Nähe im Unbewußten führt häufig zu einer Abwehr und zu verstärkter Distanz im Bewußten, wie sie sich in den Konflikten und Streitgesprächen der betreffenden Gruppenmitglieder manifestierte.

Neben diesen psychoanalytischen Aspekten spielten bei der Aufarbeitung der Beziehungen weiterhin die Elemente der Transaktionsanalyse (Eltern-Ich, Erwachsenen-Ich, Kindheits-Ich und deren Zusammenspiel)⁹ und vor allem auch der systematische Einsatz des Feedback-Verfahrens eine wichtige Rolle. Letzteres ist besonders wertvoll zur Beseitigung einer weitverbreiteten Reaktionsweise, welche die Kommunikation sehr stört. Sehr viele Teilnehmer der bisherigen Kurse hatten eine unwiderstehliche und nahezu reflexhafte Neigung, bei Kontro-

⁹ Siehe E. BERNE, *Transactional Analysis in Psychotherapy*, New York 1961.

versen die Äußerungen der anderen sofort moralisch zu bewerten. Abgesehen davon, daß dieses Richten den Intentionen der Bibel widerspricht, blockierte es die Kommunikation sehr schnell. Durch das (zumeist negative) Werturteil legte der urteilende Partner sowohl sich selbst als auch den anderen fest. Die Kommunikation war nicht mehr offen, es gab keinen Spielraum mehr, jeder stand mit dem Rücken zur Wand. Der Gesprächspartner fühlte sich mißverstanden, vergewaltigt und für schlecht erklärt. Wenn beide Partner auf diese Weise funktionierten, lief diese Kommunikationsstruktur zwangsläufig auf gegenseitige Beschimpfungen hinaus. Ihr Ende war Unzufriedenheit auf beiden Seiten.

Die Supervisoren versuchten in solchen Situationen, den Teilnehmern den destruktiven Charakter dieser Art, miteinander umzugehen, aufzuweisen und sie anzuleiten, auch die kritischen Äußerungen der anderen erst einmal als Feedback für ihre eigene Wirkung auf andere anzunehmen. Als weiteren Schritt sollten sie aufmerksam bei sich selbst wahrzunehmen versuchen, was dieses Feedback bei ihnen auslöst (Trauer, Empörung, Wut, Aggression, Erleichterung etc.) und ihre Reaktion dem anderen mitteilen. Auf diese Weise bleibt die Möglichkeit offen, daß beide gemeinsam nach dem Grund der Störung suchen und leichter Fehler zugeben können, ohne ihr Gesicht zu verlieren.

Wenn die Gruppen bei den Beziehungsanalysen die ersten Hemmungen überwunden hatten und spürten, daß diese intensive Art, über sich selbst zu sprechen, ihnen weiterhalf, arbeiteten sie sehr intensiv und engagiert und ließen einen starken Nachholbedarf an Selbsterfahrung erkennen. Häufig war es sehr schwer, die Sitzungen einigermaßen pünktlich abzuschließen; die Teilnehmer wollten nicht aufhören. Wir drängten allerdings von seiten der Supervision auf ein pünktliches Ende, weil die Gruppen auch lernen sollten, einen gemeinsam ratifizierten Stundenplan als ein Stück Realität ernstzunehmen und einzuhalten. Mit diesem Schritt wollten wir zudem verdeutlichen, daß der Prozeß der Selbsterfahrung nicht in einigen Gruppensitzungen zu leisten ist, sondern permanent weitergeführt werden muß.

Damit ist zugleich auch schon angedeutet, wo die Teilnehmer in ihrer Entwicklung am Ende dieser Kurse standen. Sie waren mit keinem der in diesem Erfahrungsbericht angesprochenen Aspekte fertig, sondern standen bei der Bewältigung einiger Gesichtspunkte zum Teil sogar erst am Anfang. In ihren Schlußauswertungen drückten sie allerdings bisher ohne Ausnahme aus, daß sie an wesentlichen Punkten im Vergleich zu vorher ein Stück weitergekommen waren.

In einem weiteren Artikel wird der Stellenwert der Theologie in den vergangenen Kursen aufgezeigt. Auch werden eventuelle Konsequenzen aus unserer bisherigen Arbeit zur Diskussion gestellt.

Futurologie und christliche Sozialethik

„Quidquid agis, prudenter agas et respice finem.“ In diesem lateinischen Motto über der politischen Ethik und Moralpädagogik des antiken Rom ist (in individual-ethischer Sicht) optimal ausgesagt, was es mit dem Thema auf sich hat. Obiges „Axiom“ vereinigt nämlich futurologische und ethische Elemente. „Respice finem“ — das ist die letztendliche Aufgabe futurologischer Besorgung, und „prudenter agas“ stellt ein ethisches Soll (agas) heraus, kombiniert zugleich mit dem Adverb prudenter. Dieses besitzt selbst wieder eine eminent futurologische Note, ist „prudentia“ doch eigentlich als „providentia“ zu verstehen.

I. Begriff und Aufgabenstellung der Futurologie

Die geläufige Verdeutschung von Futurologie ist Zukunftsforschung¹. Man begegnet bisweilen auch dem Terminus: Wissenschaft der Zukunft. Dagegen ist indes zweierlei einzuwenden: Erstens ist es noch gar nicht so ausgemacht, ob beziehungsweise inwieweit Futurologie in sensu stricto eine Wissenschaft darstellt. Zweitens ist die Formulierung „Wissenschaft der Zukunft“ sprachlich unpräzis, sofern Zukunft hier als Genitivus subjektivus auftaucht — was den Ausdruck insgesamt als sinnlos erscheinen läßt, kann doch die Zukunft — als Abstraktum — selbst nicht Träger von Wissenschaft sein, nicht selbst Wissenschaft treiben.

Schließlich könnte man das Wort Futurologie verdeutschen mit „Lehre über die Zukunft“: Der zu erforschende Logos des Futurum würde in eine Art Theorie und Systematik der Zukunft gefaßt, wobei immer ein doktrinäres, das heißt lehrhaftes Moment einbezogen ist beziehungsweise dominiert. Doch bleiben wir für unseren thematischen Zusammenhang bei der Terminologie „Futurologie = Zukunftsforschung“.

Wie ist es dazu gekommen?

Noch während des II. Weltkrieges ist der Begriff Futurologie aufgetaucht. Der Berliner Politologe Ossip K. Flechtheim prägte das Wort im Jahre 1943. Sie besagt für ihn logische, gedanklich-intellektuelle Erfassung des Futurum. Der Aspekt der Planung (Projektion) und Vorausschau (Prognose) spielt bei dieser

¹ Dieser Begriff trifft auf die gegenwärtige Lage futurologischer Beschäftigung wohl am besten zu. Forschung meint ein wissenschaftstheoretisches Element, das im futurologischen Geschäft bis dato praktisch das Monopol einnimmt.

geistig-rationalen Bewältigung des Zukünftigen eine substantielle Rolle. Futurologie meint jene systematisch operierende Wissenschaft, die sich des menschlichen und gesellschaftlichen Morgen annimmt, und zwar nach logischer Stringenz sowohl in methodischer als auch inhaltlicher Hinsicht.

Der Begriff Futurologie selbst war also bereits formuliert zu einer Zeit, wo das Unternehmen Futurologie — jedenfalls im deutschen Raum — noch auf sich warten ließ. Gerade im Gefolge des II. Weltkriegs, seiner Katastrophen und Verunsicherungen wurde die Sorge um das Morgen, um das Überleben da und dort zwar in der Literatur bekundet, aber eine wissenschaftliche Artikulation der als unabdingbar geahnten Aufgabe, das Morgen systematisch in den Griff zu bekommen, blieb aus. Die ersten zaghaften Versuche gehen auf R. Jungk zurück. Seine Perspektiven fanden literarischen Niederschlag im aufsehenerregenden Buch „Die Zukunft hat schon begonnen“ (1952). Das hier entfaltete Konzept bewegte sich allerdings noch mehr im Rahmen vorreflexer Horizontbeschreibungen als auf der Ebene wissenschaftlicher Exaktheit. Diese Feststellung schmälert Jungks Verdienst um nichts; vielmehr muß genannte Publikation als Pionierleistung betrachtet werden, sofern er damit Anliegen und Problem der Befassung mit der Zukunft aufgewiesen hat. Seither ist die Sache Futurologie aktualisiert².

Futurologie ist die Bemühung, mit wissenschaftlichen Instrumentarien mögliche und/oder wahrscheinliche Entwicklungen zu prognostizieren, Modelle und Szenarios einer wünschbaren beziehungsweise wünschenswerten Zukunft zu konzipieren. Schon bei dieser recht generellen Umschreibung der futurologischen Aufgabe werden deren komplexe Struktur und Anspruchsdichte deutlich. Bereits hier tauchen Worte auf, denen man vorweg wissenschaftliche Ernsthaftigkeit nur schwer bescheinigen möchte. Es ist die Rede von „möglich“, „wahrscheinlich“, „wünschbar“; es wird von Entwicklungen gesprochen — man müßte eigentlich den Begriff „Zukünfte“ verwenden (dieser wird übrigens in der futurologischen Fachsprache meist mit der Vokabel „Futurible“ — französisch: *futuribles* — wiedergegeben). Nicht minder problematisch ist der dem Verb prognostizieren assoziierte Gehalt.

Den Futurologen stellt sich Zukunft als Aufgabe, die nur analytisch in den Griff zu kriegen ist. Heutige Industriegesellschaft weist auf sämtlichen Sektoren komplexe Entwicklungstendenzen oder -trends auf, die im einzelnen aus dem — alles umgreifenden und mitreißenden — Globaltrend kaum herausgeflochten werden können. Es gibt nämlich im Grunde keine Entwicklung im Singular, sondern nur — eben plurale — Entwicklungen. Die in die futurologische Definition miteinbezogene Planung bildet des weiteren ein Element, das ohne mühsame

² Hier sei noch auf die jüngste größere Veröffentlichung JUNGKS verwiesen, auf sein Buch „Der Jahrtausendmensch“ (Gütersloh 1973). Es trägt den aufschlußreichen Untertitel: „Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft.“

analytische Vor- und Kleinarbeit nicht in Angriff genommen werden kann. Der Futurologie als Zukunftsforschung obliegt es, die weitere, das heißt über das Heute hinausweisende Entwicklung der Gesellschaft und Menschheit zu erhehlen, sich abzeichnende Trends zu klären. Es geht also um den Entwurf globaler Konzepte und universaler Programmatik, nicht um korrigierendes Kurieren an lokal/regional auftretenden Defekterscheinungen. Auf dem Hintergrund dieser nicht-kontroversen Aufgabenstellung zeichnet sich eo ipso die Dringlichkeit futurologischer Forschung ab. Sofern die Zukunft etwas vital Indispensables ist, legt sich die dem Überleben einfachhin zugewandte Wissenschaft gleichsam von selbst nahe. Ihre Dringlichkeit muß in dem Moment nicht noch erst erwiesen werden, wo die Gefährdung des Fortbestandes der Menschheit evident ist. Diese leicht bilanzierbare Gefahr provoziert und begünstigt den „futurological mind“³. Wo sich der Abstand zwischen sozialem Soll und Haben, zwischen offensichtlichen Bedürfnissen und faktischen Zuständen weitet, bedarf es einer theoretisch-praktischen Instanz, besser Kompetenz, die darauf dringt, der immanenten Automatik der Entwicklung zu steuern. Der existentiell bedingte Wunsch nach einem humanen Morgen und Übermorgen erzwingt die Entscheidung, langfristig, das heißt auf maximale Dauer zu planen. Prognostisches Vorausdenken und „providentielles“ — „prudentielles“ — Vorausschauen sind zu einer Überlebensfrage geworden. Die Notwendigkeit der sich allmählich konstituierenden Futurologie resultiert, global ausgedrückt, aus der Tatsache, daß durch die die Moderne bestimmende wissenschafts-technologische Struktur Prozesse in Gang gekommen sind, die immer rasantere Wandlungen auslösen und eine elementare Bedrohung des Humanum insofern bedeuten, als sie einen „cultural lag“ bedingen, wie der amerikanische Soziologe J. Ogburn formuliert. „Cultural lag“ meint jenes Datum, daß die geistig-sittlich-kulturell-religiöse Bildung (Entwicklung) des Menschen und seiner spezifischen „Werte“ hinter der Entwicklung der technologischen Potenzen und Möglichkeiten herhinkt. Diese „Lücke“ wird ständig größer: das Humane hält mit dem technologisch Realen und Möglichen nicht Schritt; der Mensch „kommt nicht mit“. Dieses „Nicht-Mitkommen“ ist in einem zweifachen Sinne gemeint: Der Mensch vermag das heute wissenschaftlich objektiv Vermittelte und technisch Machbare nicht zu verkraften, nicht echt zu integrieren, zu „vereinnahmen“, das heißt nicht eigentlich zu „humanisieren“. Zum anderen: Der Mensch wird angesichts des sozialen Wandels, des „social change“ desorientiert; die Entwicklung, die gleichsam nach Eigengesetzlichkeiten außerhalb seiner Kontrolle abläuft, „versteht“ er nicht mehr. Es kommt zu einer Entfremdung zwischen Mensch und Welt, sofern diese so etwas wie den an sich zweifellos imposanten

³ Damit ist die Tatsache gemeint, daß mehr und mehr der „Sinn“ und das Verständnis für die zukunftsrelevanten Anliegen geweckt werden. „Futurological mind“ besagt auch die Sensibilisierung für das Studium der Zukunft.

⁴ Vgl. das an den Anfang gesetzte Axiom: *Quidquid agis...*

Dokumentationsraum wissenschaftlichen Könnens und technologischen Leistungsvermögens darstellt.

Praktisch alle *Objekte der Futurologie* haben mehr oder weniger direkt mit dem baren Überleben zu tun. Die ersten Institute der Futurologie, wie sie in den USA gegründet worden sind, befaßten sich in ihren pionierhaften Anfängen fast ausschließlich mit Fragen der künftigen militär-technischen Entwicklung, mit strategischen Konzepten und rüstungstechnologischen Planspiel-Modellen (man denke zumal an die finanziellen und intellektuellen Aufwendungen für die spieltheoretischen Durchrationalisierungen der sogenannten Abschreckungssystematik!). Soziale Probleme ziviler Provenienz (Bevölkerungsexplosion, Verkehrsprobleme, industrielle Technologie/technologische Industrialisierung, Ökologie, Freizeitgesellschaft) kamen relativ spät zum Tragen, erst unter massivem Druck der entsprechenden sozioökonomischen Konstellationen. Die futurologische Forschung bewegte sich angesichts dieser Komplexe, von denen ein jeder evident die Weiterexistenz der Menschheit tangiert, in zwei Richtungen: erstens, bereits laufende oder unmittelbar absehbare Trends zu ermitteln und zweitens, Modelle für die Welt von morgen zu entwerfen. Ich möchte diesbezüglich von einer *diagnostischen* und von einer *projektiven* Funktion der Futurologie sprechen. Derartige Projekte betreffen zum Beispiel neue Verkehrssysteme für die Stadt der Zukunft⁵. Das Schwergewicht der Forschung läßt sich meist schon der Titulatur der verschiedenen futurologischen Institute ablesen⁶.

II. Zum Wissenschaftscharakter der Futurologie

Die Futurologie ist modellhaft eine von jenen Wissenschaften, die zäh um ihren wissenschaftstheoretischen Standort ringen, die immer noch auf der Suche nach ihrer wissenschaftlichen Identität sind. Bei diesem Bemühen der Absicherung ihrer Wissenschaftlichkeit kommt es zumal darauf an, jeden Anflug von Science-Fiction-Charakter abzustreifen⁷. Während hier der romanhaften Phantasie und Utopie freier Spielraum gegeben wird, beansprucht die Futurologie als Ganze eine Wissenschaft zu sein. Es geht also immer auch um Abgrenzung gegen pseudowissenschaftliche Futurologie. Die definit wissenschaftliche Futuro-

⁵ Vgl. das Schlagwort „humaner Städtebau“.

⁶ Bezüglich der Bundesrepublik sind zu nennen: Das Industrieinstitut zur Erforschung technologischer Entwicklungslinien; das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt; schließlich das Zentrum Berlin für Zukunftsforschung, das keine nähere Benennung trägt.

⁷ Freilich spielt die Kategorie der „Fiktion“ auch in der futurologischen Methodik eine Rolle, nämlich beim „brain-storming“ und der „kreativen Phantasie“. Brain-Storming (= „Gehirn-Sturm“) geht so vor sich: Eine Gruppe von Menschen (nicht nur Fachleute) setzt sich zusammen; ein jeder soll nun ganz spontan, je nach Einfall, unsystematisch seine „Vorstellungen“ über die Welt von morgen kundtun.

logie ist bemüht, abrollende biologische, technologische und sozioökonomische Prozesse zu analysieren und weitere Ablaufkonstellationen „aufzuklären“⁸. Das setzt eine maximal komplette Datenspeicherung, die Konstruktion alternativer Modelle und deren spieltheoretische Testung voraus. Die futurologische Exaktheit ist um so geringer, je weiter der Prognosezeitpunkt entfernt, eben zukünftig ist. Je „zukünftiger“, um so „unexakter“. In der Futurologie gilt ein Zeitraum von 5 bis 15 Jahren schon als „lang-fristig“. Dazu kommt, daß bereits der Begriff Prognose selbst mit imponderablen Faktoren befrachtet ist. So beinhaltet der terminus technicus „Intuitive Voraussage“ zum Beispiel die Synthese von Wissen, Erfahrung und Phantasie. Im einzelnen werden dazugerechnet das Brain-storming, die Delphi-Methode (durch Umfragen soll zu einem bestimmten Thema eine Konvergenz des Konsensus erzielt werden), Science-Fiction und Utopie-Beschreibungen⁹. Mit der Simulationsmethode, die der nationalökonomischen Ökonometrie entlehnt wird, ermitteln die Futurologen messend und komparativ wirtschaftliche Zusammenhänge eines bestimmten bereits abgelaufenen Zeitraums, identifizieren Ursachen und Wirkungen des Ablaufs, um auf der Basis solch metrischer Erkenntnisse zu futurischen Berechnungen zu kommen. Optimal formuliert, besagt Prognose eine kalkulierte Voraussage, die je nach den zugrundegelegten Daten, die erweitert, reduziert und variiert werden können, verschieden tendierende Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten oder Gewißheiten futurischer Entwicklungen aufweist.

So differenziert die Futurologie selbst strukturiert ist¹⁰, so vorsichtig muß man für sie den Begriff Wissenschaft verwenden. Es ist übrigens interessanterweise nicht zuletzt der Positivismus, der Unbehagen gegenüber der Zukunftsforschung als Wissenschaft empfindet, weil Futurologie „nicht Tatbestände erheben und voraussagen will, sondern auch mit einem besonderen Verständnis von Praxis Gesellschaft verändern will, also die strikte positivistische Trennung von Seiendem und Seinsollendem nicht“ nachvollzieht¹¹. Indes, der Wortschöpfer von Futurologie (Flechtheim) optiert schon damit für ihre Wissenschaftlichkeit, daß er den Terminus Futurologie prägt. Des näheren gliedert er diese Wissenschaft von der Zukunft in drei Teile: in Prognostik, in Planungswissenschaft und in Philosophie der Zukunft, welche sich besonders als Ideologie- und Utopiekritik ausweisen soll¹². Die Violdimensionalität solcher Futurologie springt in die Augen; die Wissenschaftlichkeit gerade der Begriffe Prognose und Pla-

⁸ Vgl. G. BRUCKMANN, Die wissenschaftliche Analyse von Zukunftsfragen: Universitas 2 (1973) 173.

⁹ Hier ist die Frage der technischen Machbarkeit unwichtig.

¹⁰ Vgl. A. MORKEL, Zukunftsforschung: Staatslexikon. Ergänzungsband III (Freiburg 1970) 794.

¹¹ J. BOMMER — F. HEIDTMANN, Zukunftswissenschaft und Gesellschaft: Die Neue Ordnung 23 (1969) 340 f.

¹² Vgl. das Opus „Futurologie“ — Der Kampf um die Zukunft (Köln o. Jg.).

nung ist umstritten. Gibt es vielleicht nur Planungs-Techniken? Unter Planung versteht Flechtheim eine reale Utopie und Rationalisierung der Zukunft, das heißt das Anvisieren realer Möglichkeiten. Der Plan beinhaltet Maßnahmen zur Erreichung des in den Blick genommenen Zieles¹³. Nicht weniger kontrovers ist der Begriff Prognostik. Nach Flechtheim freilich vermittelt Prognose als wissenschaftlich begründete Vorhersage zwischen der Ausgangssituation der Gegenwart und der Folgesituation der Zukunft. Angesichts dieser Fraglichkeiten formuliert zum Beispiel der französische Futurologe Bertrand de Jouvenel statt Futurologie „art de la conjecture“. Beachtenswert sind beide Worte: art (Kunst) und conjecture (Vermutung). Entsprechend wählt Carl Fr. von Weizsäcker die Formel „Kunst des Wahrscheinlichen“. De Jouvenel spricht auch von „Kunst der Vorausschau“; er lehnt den Begriff Futurologie ab, da dieser den Eindruck erwecken könnte, es „gäbe eine Wissenschaft der Zukunft, die fähig wäre, mit Sicherheit auszusagen, was sein wird“¹⁴.

Eine weitere Frage: Können — und wenn ja, wie — die einzelnen Ansätze, die im einzelnen konzipierten Futurologien zu einer wissenschaftlichen Einheit integriert werden? Ein entscheidendes Argument derer, die an der Wissenschaftlichkeit der Futurologie zweifeln, ist der Hinweis auf die Grenzen von Prognosen. Je unstabiler eine Gesellschaft ist, das heißt je weniger sie auf Traditionen aufbaut, je mehr sich also das Morgen vom Heute unterscheidet, um so schwerer sind freilich Prognosen zu stellen. In einer immobilen sozialen Umwelt kann man auf Erfahrungsbilanzen zurückgreifen, von denen her zukünftige Trends erfaßt oder zumindest erahnt werden können¹⁵. Was aber gilt heute die Erfahrung? G. Picht meint: Erfahrung gibt in der „Weltordnung keinen Halt mehr: wer sich auf sie verläßt, geht in die Irre ... Wenn sich die Gegenwart so schnell von der Vergangenheit entfernt, daß wir aus der Vergangenheit das, was wir für die Gegenwart brauchen, nicht mehr lernen können, dann läßt sich nur aus einem Vorblick auf die zukünftigen Möglichkeiten erschließen, welchen Weg wir hier und heute einzuschlagen haben“¹⁶. Dabei ist sich jedenfalls Flechtheim der Relevanz der Vergangenheit bewußt. „Positives Wissen ist nur in Verbin-

¹³ Zur wissenschaftstheoretischen Kontroverse vgl. R. LAY, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie, Band I (Frankfurt 1971) 166.

¹⁴ Die Kunst der Vorausschau (Neuwied 1967) 32.

¹⁵ Eine Nebenbemerkung: Unter solch „stabilen“ gesellschaftlichen Bedingungen hatte auch der Rat, der Ratschlag seinen pädagogisch effektiven Wert. Der Rat der weisen alten, eben erfahrenen Menschen an die Kinder war nicht zuletzt ein Beweggrund und Anhaltspunkt des pietätvollen Respektes. Dieser Aspekt muß bedacht werden, wenn man heute das Generationenproblem oder die gerontologische Frage angeht. „Der qualitative Sprung in die Zukunft läßt das Altenproblem weit hinter sich“ (Fr. COESTER, Entscheidungsmöglichkeiten bei der Integration älterer Menschen: H. J. WALLRAFF, Sozialethik im Wandel der Gesellschaft (Limburg 1974) 93). Vgl. auch M. MEAD, Der Konflikt der Generationen (Olten 1971) 28 ff.

¹⁶ Mut zur Utopie (München 1969) 18.

dung mit der Vergangenheit möglich¹⁷.“ Gegen jede „Erfahrungs-Phobie“ muß daran festgehalten werden: Der Mensch als Wesen, das Zeit begreift und diese bewußt erlebt, erfährt sich als einer, der Erfahrungen aus der Vergangenheit erhebt. Die Gegenwart liefert die zeitliche Basis für Rückschau; die Zukunft wird in der Gegenwart im Blick auf die Vergangenheit geplant. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß unser heutiges Verhältnis zur Vergangenheit gestört ist. Wo, wie heute, die Kontinuität von Erfahrung und damit implizierter Tradition gebrochen ist, bemüht man die Hoffnung, über die Extrapolation statistischer Ermittlungen zukünftiger Trends in qualitativer und quantitativer Hinsicht ausmachen zu können. Gewiß, die prognostischen Apparaturen sind subtil raffiniert worden durch hochdifferenzierte mathematische Modelle, kybernetische Technologie und imponierende Leistungen elektronischer Datenverarbeitung. Trotzdem handelt es sich bei den futurologisch eruierten Prognosen immer noch um nichts anderes als um „begründete Vermutungen“. Bei allen Aussagen figuriert die Formulierung: „Unter der Bedingung, daß...“ Dies gilt insbesondere bezüglich der — zumal sozialetisch relevanten — Präferenzanalyse und Entscheidungsmodelle, mit denen untersucht werden soll, ob bestimmte „Vorzugsstrukturen“ für einen bestimmten zukünftigen Zustand als wahrscheinlich angenommen werden können, und wie die Folgen nacheinander gefallener Entscheidungen aussehen¹⁸. Ein Weiteres: Flechtheim betont immer wieder die wissenschaftliche Legitimität der Futurologie: Die Welt sei wesentlich dynamisch; gewisse Grundstrukturen seien erkennbar; die Richtung der Änderungen könne in groben Zügen vorhergesehen werden, auch antithetische Prognosen besäßen ihren Wert; innerhalb dieses Rahmens bestehe Freiheit der Wahl und Gestaltungsmöglichkeit. „Durch das Erkennen des Notwendigen, Möglichen und Gewollten wird die Zukunft mitgestaltet¹⁹.“ Indes: Wegen der nun mal bestehenden wahrhaft umfassenden Interdependenz sämtlicher Sozialsektoren ist es bestenfalls möglich, einzelne Entwicklungslinien einzelner Sachbereiche, nicht jedoch die Zukunft als Ganzes zu prognostizieren. Andererseits ist das Geflecht dieser Interdependenzen derart innig, daß es hinwiederum auch kaum gelingt, singuläre, partikuläre Trends zu isolieren. Kommt je das Ganze der Zukunft in den Blick²⁰? Eben weil Zukunft als Zukunft nicht als solche, das heißt global, universal, total be- und ergriffen zu werden vermag, wäre es in jedem Fall überheblich, die Futurologie als Wissenschaft von der Zukunft verste-

¹⁷ FLECHTHEIM, Futurologie 246.

¹⁸ Vgl. MORKEL, 794.

¹⁹ FLECHTHEIM, Futurologie 16.

²⁰ Erinntet sei lediglich z. B. auf das thomasische Wissenschaftsideal: *scientia est cognitio de universalibus*. Bedrängender aber wird es, wenn ein weiteres Definitionselement betrachtet wird: *scientia est cognitio de necessariis*. Wie verträgt sich mit dieser Forderung der erwiesenermaßen „konjekturale“ Charakter der futurologischen Wissenschaft?

hen zu wollen. Diese ist immer mehr und etwas anderes als die Summe einzelner addierter Zukünfte. Bei der eigentlich interessierenden Frage: *Was ist es denn, was auf Mensch und Welt zu-kommt*, enthüllt sich eine futurologische Informationslücke. Dieser Zwang zur Demut sollte zumindest einen „Kult der Zukunft“²¹ und die „Suggestion des Planens“²² verbieten.

III. Kritische Anmerkungen

Es gibt einen Komplex exogener Gefahren, welche die futurologische Wahrheitssuche und -chance zu torpedieren drohen. Hier handelt es sich um Kritikpunkte, die schon sozialetische Relevanz besitzen. Die futurologische Forschung läuft Gefahr, jenen Kräften ausgeliefert zu werden, die ihr finanziell und materiell spezifische Forschung ermöglichen, sofern sie Aufträge zubringen. Solche Abhängigkeit wirkt sich nicht nur selektiv, das heißt auf die Aussonderung der Forschungsgegenstände, sondern auch auf die Ergebnisse aus²³. Es ist nicht zu verkennen, daß finanzökonomisch potente Stellen einen, aufs Ganze gesehen, ungemäßen Einfluß auf die Forschungsarbeit der Futurologie nehmen. Deswegen dringen Futurologen verständlicherweise auf eine Demokratisierung der Zukunftsforschung, zum Beispiel auf die Einrichtung von „Look-out-Institutionen“, welche in breit informierter und aufgeklärter Öffentlichkeit mögliche Zukünfte zu entwerfen hätten. So schlägt R. Jungk vor, fortlaufende gegenseitige Lernprozesse zu fördern, Institutionen zu schaffen, wo Experten und Laien sich treffen. Dabei sind die Interaktion zwischen Experten und Politikern und das Zwiegespräch zwischen Experten und Öffentlichkeit für die Lernprozesse äußerst wichtig. Zu dieser Gefahr einer undemokratischen Verwaltung des futurologischen „Geschäftes“ gesellt sich die einer naiven Extrapolation der Gegenwart. Sofern nämlich Zukunftsforscher von aktuellen Trends ausgehen, diese gleichsam ins Morgen verlängern, in die Zukunft fort- und festschreiben, wird eine Zukunft anvisiert beziehungsweise „in Aussicht genommen“, die unter prekären Annahmen errechnet wurde. Imponderabilia künftiger Entwicklung werden ignoriert; vielmehr wird mit einem harmonistischen Kontinuum des Fortschritts kalkuliert, mit einem Kontinuum, das eventuell abrupten Wandlungen und kritischen Wendepunkten keinen Raum gewährt. Solche Futurologie ist unrealistisch, weil sie den Humanfaktor, der eben nicht „chemisch rein“ einplanbar und verrechenbar ist, nicht adäquat berücksichtigt. Derartige Un-Realistik, die menschliche Imponderabilität ins Prokrustesbett definitiver Planung einzwängen will, setzt sich fort in eine Richtung, wo Gefahren des Utopismus

²¹ J. MAYNAUD, *Les spéculations sur l'avenir: Etudes de science politique* 12 (1965) 9.

²² E. BÖHLER, *Die Zukunft als Problem des modernen Menschen* (Freiburg 1966) 47.

²³ Man denke auch an Aspekte der ökologischen Problematik, an das hier zum Teil fragwürdige Begutachtungswesen.

drohen. Futurologie eignet sich als Tummelplatz für praktikabilitätsblinde Utopisten, unseriöse Propheten und wirre Phantasten. Sie mag Dilettanten faszinieren, denen es mehr um Sensationsmake als um redliche Projektforschung geht. Außerdem: Da viele Futurologen von der Möglichkeit totaler (!) Kalkulierbarkeit der Zukunft ausgehen, unterscheiden sie kaum mehr zwischen dem technologisch Möglichen und dem human Wünschbaren. Wünschbares gilt auch als Mögliches. Andere wieder — die gefährlichere Variante — schließen von der Möglichkeit eines futurologischen Programms auf dessen Wünschbarkeit. Sofern nun diese technische Machbarkeit der Dinge das eigentlich Interessante und Entscheidende ist, kann man von technologischer Abzweckung der Futurologie, zumindest von deren Gefahr sprechen. Moderne Probleme werden unter dem Aspekt des Technisch-Wirtschaftlichen gesehen und beurteilt. Man nimmt einfach an, gesellschaftliche Probleme seien mit technologischer Organisation optimal lösbar. Bei solch technologischer bzw. technokratischer Schwergewichtung geht der genannte Humanfaktor unter. Überhaupt verdichtet sich die Gefahr, daß in das auf die Zukunft gerichtete Forschungsprogramm optische Verkürzungen und perspektivistische Einseitigkeiten einfließen. Mit Besorgnis registriert man die Willkür von Ansätzen und die teilweise schon penetrante Priorität von Interessen, Erwartungen und Bedürfnissen. Dies läßt darauf schließen, daß entweder in einem anthropologischen „Leerraum“ operiert oder auf dem Hintergrund eines selektiven Menschenbildes geforscht und technologisch gefertigt wird. Gerade letzterer Punkt gibt einer auf christlicher Anthropologie basierenden Sozialethik allen Anlaß zu kritischer Aufmerksamkeit. Es gilt zu verhindern, daß der einzelne Mensch nur als instrumentales Material für die technologische Herbeizwingung einer (futurologisch) durchrationalisierten Zukunft betrachtet beziehungsweise benutzt wird. Insofern wäre nur zu wünschen, daß das realisiert wird, was Flechtheim als Anliegen vorträgt: daß die Futurologie als „Philosophie der Zukunft“²⁴ ausgleichende Funktionen zwischen empirischem Pragmatismus und dogmatischem Monismus übernehmen wird. Papst Paul VI. erkennt die Gefahren: Aufmerksamkeit schenken muß man den Wirkungen, welche „die Humanwissenschaften erzeugen können, da sie ja grundlegend sind für die Ausarbeitung sozialer Modelle, die dann als wissenschaftlich verifizierte Handlungsnormen verbindlich gemacht werden. Da kann der Mensch selbst gleichsam zum wissenschaftlichen Material werden, wobei seine Wünsche und Bedürfnisse gesteuert (manipuliert), die sittlichen Verhaltensweisen verändert werden, ja sogar seine Wertordnung getroffen wird. Es besteht daher kein Zweifel, daß all das die Gesellschaften von morgen und den Menschen selbst in eine große Krise und Gefahr bringt“²⁵. Ferner ist Einspruch geboten gegen jeden Versuch, die Zukunft als ganze verplanen, einplanen zu wollen — was einem technizistischen Universalismus gleichkäme, eben „technologischer Ideolo-

²⁴ Futurologie 265.

²⁵ Apostolischer Brief „Octogesima Adveniens“ (1971) Nr. 39.

gie“. Theologisch bedeutet dieser Anspruch, das ganze Zukünftige projektiv einfangen zu wollen, die Leugnung absoluter Zukunft. Diese ist eben das Nichtgeplante, Unverfügbare, Unbegreifbare²⁶. Der Glaube an ein endgültiges System der Welterhellung und Gesellschaftsordnung, wo die Vielheit der Möglichkeiten des Futurum mono-modellhaft reduziert wird, widerspricht christlicher Ethik; diese geht ja von der Offenheit der Geschichte und zugleich von der darin angelegten Freiheit der diese Geschichte verantwortlich gestaltenden Menschen aus. Schließlich wird bei der brisanten Aufgabe der Programmierung der Prioritäten und Präferenzen darauf zu dringen sein, daß die — in katholischer Sozialethik als Sozialprinzip gefaßte — Solidarität optimal beachtet wird. Die futurologischen Planungsziele müssen sich nicht zuletzt auf jene Menschen beziehen, die im Apostolischen Brief „Octogesima Adveniens“ als „Moderne Arme“ bezeichnet werden²⁷. Die *ratio technica*, welche heute eine immense Potenz darstellt, muß gerade für sie eingesetzt werden.

IV. *Futurologie und Eschatologie*

Da es sich hier freilich um ein eigenes Thema weiter Tragfläche handelt, sollen und können folgende Hinweise nur den Charakter einer Anmerkung haben. Sie ist gedacht als der Aufweis von Korrekturen, welche die Futurologie als säkulare Wissenschaft von der Theologie beziehungsweise Eschatologie her erfahren muß. Davon „profitieren“ schließlich auch die sozialethischen Konsequenzen.

Beim Zustandekommen der Futurologie hat K. Marx entscheidend mitgewirkt. „Es ist das bleibende historische Verdienst des Sozialismus, das Futurum der Gesellschaft in den Blick gebracht zu haben²⁸.“ Im Rückgriff auf programmatische Konzepte des französischen Soziologen Auguste Comte geht es dem wissenschaftlichen Sozialismus um systematische Planung der Gesellschaft von heute — und morgen. Hatte doch Comte das neue Zeitalter als das positivistische gepriesen, in dem es der Wissenschaft, nämlich der Soziologie als der „*physique sociale*“ möglich werde, den sozialen Gesamtprozeß zu berechnen, zu steuern und zu prognostizieren. „*Savoir pour prévoir!*“ Im Frühsozialismus werden theologische Optionen beziehungsweise eschatologische Zukunftsaussichten durch sozialutopische Vorstellungen und Planungen ersetzt. „Das Verhältnis zu dieser Zukunft hat betont operativen Charakter²⁹.“ Das neuzeitliche Da-

²⁶ K. RAHNER, Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft: Schriften zur Theologie Bd. VIII (Einsiedeln 1967) 555.

²⁷ Nr. 15.

²⁸ D. WENDLAND, Eschaton und Futurum: Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft (Hamburg 1971) (Festschrift W. Künneth) 401.

²⁹ J. B. METZ, Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft: A. Exeler (Hg.), Die Neue Gemeinde (Mainz 1967) 253.

seins- und Weltverständnis fußt auf dem „kategorialen Vorrang der Zukunft“, auf dem „Primat der Zukunft“ mit der Konsequenz einer „rein operativ-plane-rischen Zukunftsorientierung³⁰“. Die Futurologie ist die provisorische Endphase der Entwicklung von christlicher *Erwartung* der Endzeit hin zur genannten Sozialutopie, die freilich in der Futurologie nur instrumental-methodischen Stellenwert besitzen, über die reale Utopie in gesellschaftliche Konkretion übersetzt werden soll. Konzepte wie Planbarkeit und Machbarkeit verdrängen fortan das Moment des christlichen Hoffens und Wartens auf das eben nicht technokratisch produzierbare Wunder der Ankunft des Gottesreiches³¹. Die mittels Wissenschaft und Technik in rationaler Organisation herstellbare, zu perfekter Funktionalität zwingbare Gesellschaft läßt Wundern keine Chance. Schon das planerische Pathos der ultimativen Perfektion steht dem im Wege. Des weiteren verbietet — in der Sicht zumindest der Majorität der Futurologen — das allseits beschworene Prinzip der Rationalität jede Verankerung sozialer Normen und Entwicklungen im Transzendenten, wie es zum Beispiel die Idee des Gottesreiches darstellt. Im Zeitalter der Futurologie weicht die Prophetie, das heißt das von Gott bestellte Reden in die Zukunft, dem Glauben an statistisches Zahlenmaterial. Dies gilt freilich nur mit Einschränkung, weil sich gerade auf futurologischem Gebiet neuerdings ein Hang zum Prophezeien ausbreitet beziehungsweise weil je verschieden angesetzte Statistik zu je verschiedenen Prognosen führt³². Prophetisches Pathos weicht nüchternem Wahrscheinlichkeitskalkül; anstelle respektabler Würde des kultischen Altars tritt das profane, technologisch faszinierende Arsenal raffiniert arbeitender und leistungseffektiver Computer. Der teilweise manisch beladene Planifikations-Trend macht selbst vor dem Gedanken der Machbarkeit des Menschen nicht halt³³. In Anbetracht dieser allseitigen Erfassung der zugänglichen Wirklichkeit durch futurologische Instrumentarien, die auf das Ziel und Ende einer ideal konzipierten Welt angesetzt werden, könnte man solche Futurologie auch „horizontale Eschatologie“ nennen³⁴. Denn sie ist eschatologisch gemustert — freilich unter Ausklammerung der vertikalen Komponente, die ja christliche Eschatologie gründiert. An-

³⁰ Ebd.

³¹ Futurologie ist überhaupt jene Wissenschaft, die dafür sorgen will, daß es für die Menschen keinen Anlaß mehr geben soll, sich über etwas zu „wundern“.

³² Vgl. Katastrophenmeldungen und Weltuntergangsprognosen: Stichwort „Club of Rome“ und die sich um ihn rankenden Publikationen und Konferenzen, die Reports zur Folge haben, die von gedämpftem Optimismus bis zu apokalyptischen Visionen und Prognosen reichen.

³³ Zur biologischen Zukunft des Menschen vgl. W. D. MARSCH, Die Folgen der Freiheit (Gütersloh 1974) 51—72.

³⁴ E. BENZ, Christliche Endzeiterwartung und Futurologie (Südwestfunk-Sendung im Rahmen „Die Aula“ am 23. 12. 1973). Man könnte auch so formulieren: Futurologie stellt den systematisch-operativen Versuch dar, das Vorletzte zum Letzten zu machen. Und eben darin besteht nach S. Kierkegaard das Wesen der Sünde.

gesichts dieser Sachlage obliegt christlicher Theologie und Sozialethik die Aufgabe, christliche Hoffnung selbst als Element operativer Weltgestaltung aufzuzeigen. Alternativierungen wie Transzendenz — Zukunft / Verheißung — historische Forderung / Erwartung — Kampf / Endzeithoffnung — operative Weltgestaltung sind im Grunde falsch. Das Eschaton schließt transzendierend und vollendend das Futurum in sich ein³⁵. In dieser „polaren Spannung“ muß auch das Wort aus dem Hebräerbrief interpretiert werden: „Wir haben hier keine bleibende Stätte μένουσαν πόλιν), sondern wir suchen die zukünftige (μέλλουσαν)“ (Hebr 13, 14). Die Spannung zwischen den beiden „Welten“ muß in und durch Hoffnung offengehalten werden.

Theologisch interessant ist auch der Aufweis bestimmter Voraussetzungen, von denen die Futurologie stillschweigend ausgeht, von Voraussetzungen, die ethisch qualifiziert sind und letztlich in einem theologischen Horizont stehen. Die Futurologie geht zum Beispiel von der Voraussetzung aus, sie sei als Zukunftswissenschaft erforderlich um des *Überlebens* der Menschheit willen. Offensichtlich betrachtet sie das Ende von Mensch und Kosmos, also den anthropokosmischen Tod als ihre „raison d'être“, als Bedingung ihrer Existenzberechtigung und ihres systematischen Operierens. Futurologie hängt dann aber ausgerechnet an jenem „Faden“, dessen Transzendenz-Verweis schwer abzutun sein dürfte. Präzis dort, wo der Anstoß zur Futurologie ausgeht, nämlich vom sich bedrohlich abzeichnenden Ende des Menschen, sind wir mit dem Datum brutum des Todes konfrontiert, das eine Besinnung abfordert, die den Rahmen futurologischer, das heißt säkular-immanenter Kapazitäten sprengt. Hier bedarf es eher einer „Wende zum Innen“; hier taucht die Sinnfrage auf, die ohne Berücksichtigung transzendenter Dimension schon gar nicht angegangen werden kann.

Exkurs: Bedenkenswert ist die Frage, ob eschatologische, das heißt theologisch-religiöse Betrachtungsweise aus sich heraus imstande ist, einem — sinnlosen, sinnlos erscheinenden — Sich-zu-Ende-Neigen dieser Erde noch einen Sinn abzugewinnen; futurologische Sinnlosigkeit wäre, im Falle der Bejahung der Frage, eschatologisch gewährleisteter Sinn. Oder müßte Theologie vor der Tatsache eines Zusteuerns auf den ökologischen Globaltod sich versagen, eine solche End-Entwicklung noch für sinnvoll zu halten? Um darauf zu antworten, muß man wohl den Begriff Sinn differenzieren. Nach dem a) immanenten Welt-Sinn müßte der programmierte Untergang von Menschheit und Erde als sinnlose Katastrophe verstanden werden. Man müßte sich hüten, dieses so herangeführte Ende durch theologische Klimmzugs-Spekulationen als Dokumentationsmöglichkeit eines — von der Welt eben nicht verstandenen — Sinns sui generis deuten zu wollen. Man vergegenwärtige sich die Bedeutung der Formulierung des Thomas von Aquin: Gott hat die Kreatur(en) geschaffen, „ut sint“,

³⁵ WENDLAND, 393.

nicht „ut non sint³⁶“. Die „natürliche Neigung zum Sein“ ist eine metaphysische Bestimmung mit all ihren individual- und sozialetischen Konsequenzen. Der Sinn des Seins wäre demnach das Sein; das Sein wäre der Sinn selbst. Nach dem b) transzendenten Welt-Sinn hingegen könnte das Ende der Welt (auch das ökologisch bedingte) noch als sinnvoll begriffen werden, weil in eschatologischer Perspektive selbst die Summe aller innerirdischen „Sinne“ immer weniger als der Sinn des Ganzen schlechthin ist. Eschatologie sprengt jede Futurologie; denn erstere forscht nach dem Letzt-Sinn, der jede Entwicklung abschließt und das Ende im Sinne des griechischen Telos einfachhin bildet. Das oben erwähnte thomasische „esse“ natürlich-kreatürlicher Dinge ist schließlich umgriffen von jenem esse des actus purus, der letzthin Sinn verleiht und stiftet. Das Ende des futurologisch relevanten Seins ist aufgehoben im eschatologischen Sein. In dieser Perspektive kann der Exitus dieses saeculum den Sinn „im letzten“ (d. h. eben eschatologisch) nicht ernsthaft gefährden. In der Sicht christlicher Theologie hat das Ganze einen Sinn eben nur „sub specie aeternitatis“. Und dieser Sinn ist verheißen, nicht herstellbar. Anders ausgedrückt: Wir erfahren in der beständigen Suche nach umfassendem Sinn unsere hoffende Erwartung auf eine absolute Zukunft hin — jenseits des endlichen ‚je Morgen‘. Das theologisch dardierte und postulierte Geheimnis Gott ortet in dem, was „alle Fakten . . . transzendiert³⁷“. Für den Christen bedeutet „im letzten“ (d. h. eschatisch, eschatologisch) das Zukünftige das „selig Unbegreifliche, das in Freiheit anzunehmen ist³⁸“. In dieser Perspektive könnte das „Leid“ des Untergangs „revelatorischen“ Sinn und emanzipatorische Funktion haben. Selbst Teilhard de Chardin konzidiert: „Die Zukunft hat etwas an sich Unvorhersehbares; die Evolution scheint sich entschieden jeder Möglichkeit genauer Berechnung zu entziehen³⁹.“ Das Ende selbst gehört zur „Unberechenbarkeit“, wenn dieser Begriff keine Phrase sein soll⁴⁰. Christliches Eschaton meint un-endliche Zukunftshoff-

³⁶ Contra Gentes III, 66. Vgl. AUGUSTINUS: „Wir wissen, daß wir sind, und lieben dieses unser Sein“ (De Trinitate XI, 26).

³⁷ MARSCH, 87.

³⁸ K. RAHNER, Eschatologie: Theologisches Taschenlexikon II (Freiburg 1972) 211.

³⁹ Die Zukunft des Menschen (Olten 1963) 29.

⁴⁰ Von daher ist die Kritik, die P. SCHÜTZ an Teilhard übt, berechtigt. Vgl. den Verweis bei O. BETZ, Die Zukunft der Natur und des Menschen — theologische Standpunkte: Futurum 4 (1971) 258. — In der alttestamentlichen Weisheitsliteratur wird die schlechthinige Entzogenheit alles Geschehens dem Menschen gegenüber thematisch durchgehend betont. Dem Menschen wird auch die Möglichkeit abgesprochen, „sich über das Geschehen zu erheben; er kann es nicht ergründen und daher auch nicht beherrschen“ (A. STIGLMAIR, Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet (II): Trierer Theologische Zeitschrift 6 (1974) 356). „Der Mensch erkennt das Geschehen nicht; er weiß nicht, was ihm bevorsteht“ (ebd., 365). „Kohelet stand in der Auseinandersetzung mit einer Weisheit, die die totale Erkenntnis und damit die Beherrschung der menschlichen Existenz und Geschichte beanspruchte“ (ebd., 366).

nung, die „an nichts Endlichem festgemacht ist“⁴¹. Der Christ hofft auf ein absolutes Heil, welches hiesig-irdisch nicht wißbar⁴², nicht realisierbar ist. Dies schließt indes tatkräftige Bejahung der Erd-Natur nicht aus, auch nicht eine — aus eben christlicher Hoffnung geborene — Veränderung der Welt. Aber es bleibt dabei: Der Christ „erleidet gefaßt das richtend Verfügte, wenn es ihm zugeschickt wird“⁴³.

Eine weitere „Schneise“ in das futurologische Programm kann dadurch geschlagen werden, daß theologische Sozialethik eine andere, stillschweigend gemachte Voraussetzung der Zukunftsforschung anvisiert: nämlich die, daß das bedrohte menschliche und kosmische Überleben auf menschliche Schuld zurückzuführen sei. E. Benz sieht hier zu Recht moderne verkappte Variationen der Erbsünde⁴⁴, zumal da, wo es ganz offensichtlich an planetarischer Solidarität der Menschheit mangelt. Wenn die Futurologen angstvoll fragen, ob sich die abzuwehrende, doch immer vermutete Katastrophe aufhalten lasse, dann liefern sie ungewollt einen Beweis für die Nicht-Ausradierbarkeit irrationaler Faktoren. Verunsicherungen wie die Frage, ob die moralische Vernunft nicht bereits von der technischen Vernunft überfahren worden sein könnte, dokumentieren, daß die futurologische Wissenschaftlichkeit am Ausgangstor der Computerstätten auf ihre Grenze stößt. Darin gründet die — wenn auch noch so verdrängte oder verschleierte — Abhängigkeit von „transzendenten“ Daten. Die Menschheit, die nach K. Jaspers erstaunlich leicht sich daran gewöhnt, „mit der Bombe zu leben“, das heißt potentiell täglich ihr Ende erwarten zu müssen, „lebt von der Hoffnung auf die Einsicht der Verfügungsgewaltigen, und sie hält sich daran, daß der an vielen Stellen der Erde im Widerspruch zu Comtes Prognose stattfindende Krieg bisher unterhalb der gefährlichen Schwelle geblieben ist“⁴⁵.

Futurologie belegt ein Zweifaches: Der Mensch erlebt sich als Herrn und Gestalter seiner Zukunft. Solche Erfahrung ist freilich auch theologisch gedeckt, sofern der Mensch ein Wesen ist, das „sich konstituiert, indem es seine Zukunft entwirft“⁴⁶. Aber ausgerechnet Futurologie läßt den Menschen zugleich seine

⁴¹ MARSCH, 87.

⁴² Vgl. das paulinische Veto gegen „hyperphronetische“ Ansprüche (Röm 12, 3).

⁴³ RAHNER, Fragment ... 559 f.

⁴⁴ Vgl. BENZ, a. a. O.

⁴⁵ W. CONZE, Die prognostische Bedeutung der Geschichtswissenschaft. Möglichkeiten und Grenzen: Technikgeschichte. Voraussetzung für Forschung und Planung in der Industriegesellschaft. DVT-Schriften 2 (1972) 23.

⁴⁶ A. DARLAPP, Zukunft: Herders theologisches Taschenlexikon VIII, 243. Die Beschäftigung mit Zukunft ist dem Menschen von Natur aus gemäß. Sittliches Verhalten selbst ist immer auch „zukunftsorientiert“. Am besten zeigt sich dies bei der klassischen Kardinaltugend der *providentia*, die ja als *prudentia* alle übrigen Tugenden zu „informieren“ hat, sollen diese echte Tugenden sein.

Grenzen erleben, die er nicht nur in den sogenannten sekundären Systemen (Freyer), sondern auch in den existentialen Grenzsituationen erfährt. Der Mensch hat sich eine „zweite Natur“ geschaffen, von deren Mächten er „abhängig ist wie einst von den Gewalten der ‚ersten‘ Natur“⁴⁷. Es bleibt definite Aufgabe einer christlichen Kritik an der Futurologie, genannte „Dialektik von Macht und Ohnmacht des Menschen sichtbar zu machen“⁴⁸.

V. Futurologie und Sozialethik

Die in Abschnitt III aufgezeigten kritischen Punkte, die auf Gefährdungen futurologischer Arbeit aufmerksam machen wollen, besagen nun nicht, Futurologie sei vorweg ein sinnloses oder überflüssiges Unternehmen. Auch kann ihr der Wissenschaftscharakter dann nicht abgesprochen werden, wenn und sofern man sich auf die Steinbuchsche Definition einigt: sie umfasse alle „diejenigen wissenschaftlichen Bemühungen, welche Informationen über zukünftige technische und gesellschaftliche Situationen liefern“⁴⁹. Daß sie methodisch noch um ihren Standort ringt, kann bei ihrer relativ kurzen Lebensdauer weiter nicht verwundern. Sofern Futurologie sich bemüht, integrativ zu sein, verdient sie jede Förderung. Dies gilt erst recht dann, wenn sie die ethische Dimension miteinbezieht, wie es Flechtheim tut, der gar von einer „Ethik der Zukunft“ spricht⁵⁰. Daß heute auf eine solche Zukunftsforschung verzichtet werden könnte, wird kein Informierter zu behaupten wagen. „Angesichts der Atom-bombe, ... des Vordringens in den Weltraum und der ‚biologischen Revolution‘, der Perfektionierung der Globalplanung im Osten und des Einsatzes von Teilplanungen im Westen, des Erwachens der dritten Welt und der Bevölkerungsexplosion kann niemand mehr den Standpunkt einnehmen, die Zukunft sei ohne besondere Bedeutung für den Menschen, da sie doch nur eine Fortsetzung oder Wiederholung der Vergangenheit darstellen könnte“⁵¹. Weil es sich so verhält, ist die Sozialethik darauf angewiesen, faktische beziehungsweise mögliche/wahrscheinliche Entwicklungen in Erfahrung zu bringen, um sich bei der Formulierung des Ethos darauf einstellen zu können. Zunächst seien Bezugspunkte zwischen Futurologie und Sozialethik genannt. Eine zumindest formale Verwandtschaft wird offenbar, wenn man sich die bei den Futurologen deutli-

⁴⁷ WENDLAND, 395.

⁴⁸ WENDLAND, 396. — Dies gilt in erster Linie für die spezifische Futurologie einer genetisch-biologischen Programmierung des Menschen. Die „künstliche Welt“ könnte sich hier in Richtung eines „künstlichen“ Menschen auswirken — mit anthropologisch-ethisch kaum übersehbaren und einschätzbaren Konsequenzen.

⁴⁹ K. STEINBUCH, Die informierte Gesellschaft (Stuttgart 1966) 292.

⁵⁰ Warum Futurologie: Futurum Bd. I, Heft 1, S. 6.

⁵¹ FLECHTHEIM, Futurologie — eine Antwort auf die Herausforderung der Zukunft? Menschen im Jahr 2000 (Hrsg. JUNGK — Frankfurt 1969) 44.

che anthropologische Vororientiertheit einerseits und die von Papst Johannes XXIII. axiomatisch herausgestellte Formulierung vergegenwärtigt: Die christliche Soziallehre sei nichts anderes als (angewandte) Lehre vom Menschen⁵². Auf der anderen Seite kann Futurologie ethische Vorstellungen nicht aus ihren Fingern saugen; sie ist auf Information seitens der Ethik angewiesen. Wertvorstellungen können nicht aus der Wissenschaft selbst kommen; „jedenfalls kommen sie einstweilen nicht daher... Eine Wissenschaft aber, die nur noch richtig ist, in der sich die Begriffe ‚Richtigkeit‘ und ‚Wahrheit‘ getrennt haben, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von selbst die Richtung bestimmt, ist zu gefährdet... In einer verdunkelten Welt, die vom Lichte dieser Mitte, des unum, bonum, verum nicht mehr erhellt wird, sind... die technischen Fortschritte kaum etwas anderes, als verzweifelte Versuche, die Hölle zu einem angenehmen Aufenthalt zu machen⁵³“. Der eigentliche Berührungspunkt beider Disziplinen, der Futurologie und der Sozialethik, wird jedoch erst dann deutlich, wenn man sich bewußt macht, daß es bei Futurologie letztlich um das Erforschen der Bedingungen des Überlebens, der Sicherung des Morgen geht, und daß es bei der Sozialethik um das Erforschen von Werten geht, die für die verantwortliche Gestaltung der Gesellschaft maßgebend zu sein haben. Dies läßt sich auf zwei Gebieten dokumentieren und demonstrieren: bei der Friedensforschung und bei der ökologischen Problematik. Daß Frieden — in internationaler Dimension — mit Überleben und Sicherung der Zukunft zu tun hat, und zwar in massiver Weise, braucht nicht dargetan zu werden. Friede ist Bedingung des Überlebens; angesichts des waffentechnischen Potentials und der abschreckungsstrategischen Konstellationen muß man geradezu von einem Zwang zum Frieden sprechen. Des weiteren muß die allenthalben wahrnehmbare „Sehnsucht“ nach dem Frieden ethisch artikuliert werden. Futurologische und ethische Affinität werden hier erkennbar. Nicht zufällig laufen Friedensforschung und Futurologie auch chronologisch so ziemlich parallel, wenn hier auch der Futurologie die Priorität zukommt. Ohne Frieden, bei totaler und universaler Zerstörung des Friedens sind alle anderen Objekte futurologischer Forschung echt utopisch, weil es gar kein Futurum mehr gibt. Wo die allgemeine Überzeugung herrscht, der Friede sei wünschenswert, möglich und notwendig, da erhellt die Unabdingbarkeit seiner Planung, ja seiner technologisch strukturierten „Herstellung“. Solche „pazifische Produktion“ besteht aus rigoros analytischen Strategien und Modellen. Der Friede soll erforscht und „gefertigt“ werden. Ein in diese Friedensforschung eingebrachter sozialetischer Beitrag wird eo ipso einen Beitrag der Sozialethik zur Futurologie bedeuten. In beiden Fällen beziehungsweise Disziplinen wird aber auch der Friede innenpolitisch-nationaler Kategorie bedacht werden müssen. Das Überleben des Staates hängt unter

⁵² Sozialenzyklika Mater et Magistra (1961) Nr. 222.

⁵³ W. HEISENBERG, Das Menschenbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt: Süddeutsche Zeitung 23. V. 1967.

anderem von der Stabilisierung der inneren Sicherheit ab, die ihrerseits nur dann gewährleistet ist, wenn anarchistischen Trends und terroristischer Verunsicherung gewehrt wird, freilich mit dem Rechtsstaatssystem adäquaten Mitteln und Maßnahmen. Ich möchte deutlich machen, daß im letzten *Futurologie* eigentlich *Friedensforschung* ist, wenn auch beide Wissenschaften nominell und faktisch getrennt laufen. Wir haben es mit einem originalen Berührungspunkt zu tun: Futurologie als Überlebenswissenschaft = Wissenschaft vom Frieden, ohne den es — jedenfalls in endgültiger Perspektive — kein Überleben gibt. Spätestens hier wird ersichtlich, daß Futurologie nicht ein Wissenschaftszweig ist, sondern eine „sinnvolle und zweckmäßige Koordination aller bisherigen wissenschaftlichen Bemühungen unter einer neuen Zielsetzung“⁵⁴. Zu dieser Zielsetzung meint Flechtheim, die von der Futurologie als unabdingbar zu projektierende weltweite Kommunikation müsse ethische Gemeinsamkeiten finden, wie zum Beispiel Wahrheit, Gleichheit, Friede, Ordnung, Gerechtigkeit, Freiheit, Menschlichkeit, schlicht die Bejahung des Lebens⁵⁵. Ein Zweites: daß die ökologische Krise geradezu eine dokumentarische Rolle spielt, mag so erhellt werden: Die ökologische Problematik stellt gleichsam die Nahtstelle dar, wo die kooperative Potenz von Futurologie und Sozialethik evident aufgewiesen werden kann. Dabei kommt der sozial-ethischen Komponente die Priorität zu, weil das Überleben als Wert bei der Futurologie offenbar einfach vorausgesetzt zu werden pflegt. Diese Tatsache wird leicht übersehen: daß die Futurologen bei ihrer wissenschaftlich-thematischen Bemühung das (ethische) Soll/Gebot des Weiterlebens als unproblematisches Erfordernis und (sozial-individuale) Erwartung voraussetzen beziehungsweise postulieren. Im Grunde ist es aber keineswegs selbstverständlich, das Überleben als ein völlig problemloses Soll zu erachten⁵⁶.

Soll das Verhältnis von Futurologie und Sozialethik dargetan werden, scheint mir die ökologische Thematik best geeignet. Bei ihr geht es nicht minder um Überleben, nämlich um das von Mensch, Menschheit und Natur. Ökologen weisen die heutige und morgige Bedrohung der Natur nach, ohne die, ohne deren Integrität menschliches Leben keine Chance hat. Bei der Ökologie geht es also auch in einem massiven Sinne um Sein oder Nichtsein. In diesem Zusammenhang werden aber Themen aktuell, bei denen — zumal auf dem Gebiet der Wirtschaft — die Arbeit an der humanen Gestaltung des Morgen in Frage steht. Im Kontext der Umweltproblematik kommen Fragen in Gang, die spezifische futurologische Relevanz haben. Deshalb dürfte das Thema Futurologie und Sozialethik konkret am ehesten mit dem Aufweis sozialetischer Impli-

⁵⁴ BOMMER — HEIDTMANN, 343.

⁵⁵ Futurologie, 265 ff.

⁵⁶ Vgl. die ethische Relevanz der bei Thomas von Aquin so genannten „*inclinatione naturalis ad conservationem sui ipsius et ad genus humanum*“.

kationen ökologischer Problemausschnitte gefüllt und dokumentiert werden können. Zu Grundentscheidungen gehören Wahlmöglichkeiten. Solche Optionen kann die Futurologie aufzeigen. „Angesichts der technologischen, industriellen und wirtschaftlichen Entwicklung muß endlich etwas unternommen werden, daß sich der ‚Fortschritt‘ ... nicht zuungunsten echter Menschlichkeit auswirkt...; daß unsere ökonomische Leistungsgesellschaft mit ihren Strukturen technischer und ethischer Modalität so korrigiert wird, daß sie als humane Gesellschaft gelten kann... Umweltschutz ist inzwischen zu einem Problem erwachsen, das sich in den Rang von Frieden, Krieg und Entwicklung drängt. Die ökologische Problematik steigert sich zu einer planetarischen Überlebensfrage⁵⁷.“ Vester stellt gar die Formel auf: „Wachstum um jeden Preis plus endliche Erde = Selbstmord⁵⁸.“ Unser megatechnisches System wird, falls der jetzige Kurs beibehalten wird, diesen Planeten wahrscheinlich „unbewohnbar machen⁵⁹.“ Angesichts solcher Perspektiven, die ja futurologisch erkundet werden, erweisen sich bestimmte ethische Kehrtwendungen als unabwendbar⁶⁰. Die wachstumsideologische und konsumasketische Kritik weist auf Gegenwerte hin, die auf das ethische Konzentrat „Lebensqualität“ hin-konvergieren. Man sucht nach neuen Wertmaßstäben, da die „geistige und soziale ‚Wohlfahrt‘ für alle keinesfalls identisch ist mit wirtschaftlicher Prosperität und konsumptiver Bedürfnisbefriedigung⁶¹.“ An die Stelle eines ausschließlich privatwirtschaftlich-autonomen Wirtschaftswachstums hat eine „bewußt differenzierende Wachstumspolitik mit dem Ziel einer qualitativen Steuerung des Produktivitätsfortschritts zu treten, die von der Verantwortung für das Ganze der Gesellschaft geleitet ist⁶².“ Die in der Futurologie ja immer anstehende Frage, ob das Machbare auch wünschenswert ist beziehungsweise ob das ökonomisch Evidente zugleich auch „gesellschaftlich erwünscht ist, steht in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Wachstumspolitik der Zukunft im Mittelpunkt⁶³.“ Globalziel ist ein „humaner Kapitalismus⁶⁴.“ Die futurologisch relevante ökologische Problematik erzwingt auch eine Neubesinnung über den Gemeinwohl-Begriff. Die Wahrung des Ökosystems dieser Erde ist Voraussetzung dafür, daß nicht nur heutige, sondern auch kommende Generationen leben, und zwar menschenwürdig leben können. Futurologische Forschung vermittelt in

⁵⁷ M. ROCK, Ökologie in sozialetischer Perspektive: Trierer Theolog. Zeitschrift 5 (1974) 298.

⁵⁸ Das Überlebensprogramm (München 1972) 167.

⁵⁹ MUMFORD, Mythos der Maschine (Wien 1974) 720.

⁶⁰ Vgl. ROCK, 304 ff.

⁶¹ E. NAWROTH, Lebensqualität — Schlagwort oder Ordnungsziel: Die Neue Ordnung 5 (1974) 326.

⁶² NAWROTH, 341.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. NAWROTH, 342.

diesem Zusammenhang die Unabdingbarkeit einer Ethik der planetarischen Verantwortung. Der Nächste, der durch unsere Aktionen beeinflusst, belästigt, geschädigt wird, ist nicht nur der heutige, sondern auch der zukünftige Mitmensch. Kaminski spricht hier recht anschaulich von der „Produktion einer Sünde“, die „in Fortführung und multipliziert mit der Zahl der wachsenden Erdbewohner zum Tode des Gesamten führen wird⁶⁵“. Die Zukunftsaussichten stellen die Menschheit beziehungsweise die politisch Verantwortlichen in der Tat vor handfeste Alternativen. Maßnahmen in einer düsteren Zukunft könnten so aussehen: Begrenzung der Anzahl der Erdbewohner; Reduzierung des Konsums und der Produktion auf den natürlichen Bedarf des Menschen; Überwachung des Verbrauchs von Energien; zentrale Leitstelle zur Durchführung der Bestimmungen; Individuen, welche die Überlebenschance des Systems durch „eigen-mächtiges“ Verhalten in Frage stellen, müssen von der Gesellschaft eliminiert werden. Bezüglich der Gemeinwohl-Relevanz wird die „politische Bestimmung“ der Futurologie ansichtig. Politisch schon insofern, als es um Gestaltung veränderbarer Prozesse geht. Deswegen hat Gustafsson recht: daß die Wahl von futurologischen Hypothesen am Ende nichts anderes ist als „die Wahl eines politischen Aktionsprogramms⁶⁶“.

Der Bezugspunkt von Futurologie und Sozialethik wird freilich allüberall da deutlich, wo die Zukunftsforschung Entwicklungen prognostiziert, die eine Welt mit sich bringen, in der ganz neue Realitäten auch „sozialethische Innovationen“ abfordern. Signifikant sind die Bereiche Eigentum, Bevölkerungspolitik, Ehe und Familie. Wir steuern auf eine Entwicklung zu, die das herkömmliche Verständnis von Privateigentum modifizieren könnte. Die Ausbreitung der sogenannten Wegwerfkultur hat nicht nur wirtschaftliche, sondern auch psychologische Auswirkungen, die sozialethisch belangvoll sind. In Japan gelten heute Stoffhandtücher als altmodisch und unhygienisch. England verkauft eine „Dentamatic-Wegwerf-Zahnbürste“, die bereits mit Zahnpasta bestrichen ist und nur ein einziges Mal benutzt wird. Toffler berichtet von Hochzeitskleidern aus Papier; der lange Spitzenschleier aus weißem Papier könne — so die entsprechende Werbung — nach der Trauung als „wundervoller Küchenvorhang“ verwendet werden⁶⁷. Solche Wegwerfmentalität führt auf Dauer zu einer Umwertung des Eigentumsbegriffs: die Beziehungen zwischen Menschen und Dingen werden immer kürzer. „Je stärker sich der Wandel beschleunigt, je mehr die Komplexität wächst, desto vergänglicher werden die Beziehungen der Menschen zu den Dingen⁶⁸“ — und auch zu den Mitmenschen. Ein zunehmender Verlust

⁶⁵ Ursachen und Auswirkungen des Fehlverhaltens zur Umwelt: Lebendiges Zeugnis 3/4 (1974) 113.

⁶⁶ Ist Futurologie eine Wissenschaft?: Futurum 2 (1971) 127.

⁶⁷ Der Zukunftsschock (Bern 1970) 48.

⁶⁸ TOFFLER, 51.

ehelicher Treue hängt nicht unwesentlich mit solcher Entwicklung zusammen: der Partner gilt als kurzfristig auswechselbar, als disponibles Konsumgut, zu dem man keine konsistente Beziehung aufrechtzuerhalten braucht.

Was nun die Prognose des generativen Verhaltens der Menschheit heute und morgen betrifft, so gibt es gerade auf diesem futurologischen Sektor eine Unmenge von Imponderabilien. Es muß doch skeptisch gefragt werden, ob es wirklich sinnvoll sei, Prognosen bis zum Beginn des nächsten Jahrtausends zu stellen⁶⁹. In bevölkerungspolitischer Perspektive zeichnen sich über die bisherige Geburtensteuerungsproblematik hinaus ganz neue sozialetisch trachtige Möglichkeiten beziehungsweise Notwendigkeiten ab: soll das Heiratsalter staatlich determiniert, die Geburtenzahl fixiert, konsequente Eugenik-Politik betrieben werden? Dabei ist es vorweg gar nicht ausgemacht, daß zum Beispiel die Praktizierung der ersten Möglichkeit sozialetischer Verantwortung widerspräche; eine solche Maßnahme, die auf den ersten Blick einen massiven Eingriff in einzelpersonliche Freiheit bedeuten mag, ließe sich axiomatisch unter dem Titel und „Sozialprinzip“ des Gemeinwohls gerade planetarischer Dimension rechtfertigen. Eine vom Gemeinwohl verlangte staatliche Regelung würde eventuell ziemlich weit reichen. Im Hinblick auf ein recht differenziertes und zugleich effektives globales „Kontrakonzeptions-Programm“ verdeutlicht sich erneut die oben angeführte, über das Gemeinwohl hergestellte Verknüpfung von Futurologie und Sozialetik. Sicher ist die „Werbung für die Lebensverkürzung... des Staates unwürdig“⁷⁰, aber man muß sich auch ernsthaft fragen, ob es sinnvoll und verantwortbar ist, die Lebensspanne unserer alten Menschen „um jeden Preis“, forciert zu verlängern, gerade wenn und sofern man weiß, daß das Maß gerontischer Lebensfreude weithin recht bescheiden ist.

Schließlich ist die Institution von Ehe und Familie vor allerlei Experimenten und Variationen nicht sicher. Futurologische „Propheten“ mögen — sei es auf dem Wege der intuitiven Prognose oder der Utopia-Beschreibung — das Ende der monogamen Ehe und heutigen Familienform voraussagen. Sozialkritiker stürzen sich mit Leidenschaft in Spekulationen über die Familie. Pessimisten behaupten, die Familie nähere sich bereits dem Abgrund der Vergessenheit. Toffler meint, die Familie könne zunächst „schwer angeschlagen werden, sich sogar auflösen, um dann auf seltsame und neuartige Weise wieder zusammenzufinden“⁷¹. Soziologen und Futurologen unterscheiden denn auch schon zwischen

⁶⁹ Vgl. Stellungnahme zur verantwortlichen Steuerung der Bevölkerungsbewegung in der Welt (Katholische Nachrichten Nr. 30; 9. VII. 1974).

⁷⁰ Ebd. 11.

⁷¹ TOFFLER, 189. — Bezüglich der ethischen Beurteilung der Zukunftsaussichten der Institution Familie vgl. W. MOLINSKI, Neue Familienformen in moraltheologischer Sicht: Feld/Nolte (Hrsg.), Wort Gottes in dieser Zeit (Düsseldorf 1973) 468 ff.; vgl. PETERS, Wohngemeinschaft oder Großfamilie? (Wuppertal 1972); L. BERG, Familie in sozialtheologischer Perspektive (Münster 1973) bes. 79 ff.

Bio- und Profi-Eltern. Es ist also durchaus möglich, daß man in den Zeitungen vor morgen Annoncen findet, an Jungverheiratete gerichtet, mit etwa folgendem Wortlaut: „Warum plagen Sie sich noch mit Elternpflichten? Übergeben Sie Ihr Kind uns. Wir machen einen ... erfolgreichen Erwachsenen aus ihm ... Ernährung übertrifft behördliche Vorschriften. Sämtliche Erwachsene in Erziehung und Betreuung von Kindern geprüft. Häufige Besuche und Anrufe der Bio-Eltern gestattet ... Spezielle Arrangements für musische Bildung und religiöse Unterweisung. Fünfjahresvertrag Minimum⁷².“ Nach Ansicht desselben Autors werden Ehen auf Zeit „in der nächsten Zukunft ganz allgemein akzeptiert und praktiziert werden ... Bei nächster Gelegenheit werden sie wieder heiraten ... und wieder heiraten ... und wieder heiraten⁷³“.

Das Buch, aus dem diese Sätze stammen, trägt zu Recht den Titel: „Der Zukunftsschock.“ Es wäre zu billig, diese Aussichten als pure Science-Fiction aufzufassen. Gerade deswegen könnte dieser Schock ein heilsamer Schock sein, sofern er die sozialetische Besinnung auf die hier in Frage gestellten Institutionen provoziert. Futurologie erwiese sich so als Stimulans sozialetischer Bemühung. Und die Reaktionsfähigkeit katholischer Soziallehre wäre in dem Maße gegeben wie die Formel zutrifft, es handle sich hier um ein „Gefüge von offenen Sätzen⁷⁴“. Gerade angesichts futurologischer Thematik bedeutete diese Feststellung Wallraffs nicht die Armseligkeit genannter Soziallehre, sondern ihre Chance der Bewährung. Es bietet sich eine neue „Chance für die Verkündigung, aber auch für kirchliche Selbstverwirklichung⁷⁵“. Oder gehen wir einer Zeit entgegen, wo in antiinstitutioneller Einstellung nur noch pragmatische Ad-hoc-Entscheidungen gefällt werden, wo Ethos zu einem Fremdwort geworden ist?

⁷² TOFFLER, 193 f.

⁷³ TOFFLER, 200 f.

⁷⁴ H. J. WALLRAFF, Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen: Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung (Köln 1968) 9—34.

⁷⁵ J. Kardinal DÖPFNER, Zur Zukunft der Menschheit (Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz — 1974) 16.

DASSMANN, Ernst: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 36.) — Münster: Aschendorff. 1973. 494 S., 51 Tafeln und zahlreiche Tabellen.

Es gehört ein gerütteltes Maß von Mut dazu, glaubensmäßige Grundgegebenheiten, wie das sicher auch in der Frage der Hoffnung auf Sündenvergebung der Fall ist, nicht nur in den Zeugnissen der Frömmigkeit, sondern auch in denen der frühchristlichen Kunst wiederentdecken zu wollen, zumal das Gespenst der dogmatischen Interpretation der frühchristlichen Kunst und dessen Wiederbelebung als große Gefahr manchen Gelehrten immer noch leibhaftig vor den Augen steht.

Angesichts dieser Deutungslage ist es verständlich, wenn der Verf. in seinem Vorhaben sehr vorsichtig vorgeht, sich ständig, wenn auch nicht unbegründet ängstlich, absichert und fast beschwörend etwa folgende Feststellungen trifft: „Daß sich eine Reihe von Bildmotiven und Bildprogrammen in Malerei und Plastik dem Sündenvergebungsgedanken in seinen verschiedenen Ausformungen zwanglos unterordnen läßt, dürfte gleichwohl einsichtig gemacht worden sein. Dieses Ergebnis sollte jedoch nicht überbewertet und damit mißverstanden werden. Es war nicht das Ziel der Untersuchung, die Motive des frühchristlichen Bilderkreises in Tauf-, Buß- und Martyriumsbilder aufzuteilen. Die in der ikonographischen Forschung gesicherten Ergebnisse über Rettungsparadigmatik, Soteria-Gehalt und Zwischenzustandssymbolik sollten nicht widerlegt, sondern mit konkretem Inhalt gefüllt werden. ... Es sollten keine dogmatischen Sachverhalte in den Bildern aufgespürt, wohl aber die das religiöse Leben der Gläubigen bestimmenden Glaubensüberzeugungen samt ihrem Einfluß auf Motivauswahl und Bildgestaltung herausgestellt werden ... Es besteht wenig Aussicht, die dogmatischen Schwierigkeiten, die trotz sorgfältigen Studiums der lit. Quellen dem Bußkomplex des 3. Jahrh. anhaften, ikonographisch zu lösen ... Trotz dieser Einschränkungen wird der Kenner der frühchristl. Kunst und ihrer bisherigen Auslegung von den Ergebnissen bzw. den vorge schlagenen Interpretationen einiger Bildmotive und Bildprogramme überrascht sein, weil sie ungewohnt sind und den gesicherten Resultaten der Forschung zu widersprechen scheinen. Die hier vorgetragenen ikonographischen Argumente würden für sich allein auch nicht genügen, die Folgerungen zu rechtfertigen, die aus ihnen gezogen worden sind. Sie werden wesentlich mitgetragen von der Einsicht, daß die religiöse Situation der Gemeinden im 3. Jahrh. in starkem Maße geprägt war von der Frage nach der Möglichkeit und Wirksamkeit der Sündenvergebung und daß diese Frage die Auslegung der in der frühchristl. Kunst verwendeten Motive in der kirchlichen Verkündigung und in volksfrommen Vorstellungen weithin bestimmt hat“ (448 f.). Es ist also nach den Untersuchungen Dassmanns wohl so, daß die Thematik der Buße und Sündenvergebung „sehr verborgen und verdeckt“ (3) in den frühchristlichen Bildzeugnissen zu finden ist, daß es im 3. Jahrh. „keine Zeremonie der Sündenvergebung“ gibt, die „direkt ins Bild gesetzt werden könnte, kein gegenständliches oder ereignishaftes Symbol, das notwendigerweise auf diesen Vorgang hinweisen müßte ... wenn es Bilder mit Sündenvergebungsbedeutung gibt, dann verbirgt sie sich unter Bildinhalten, die vordergründig etwas anderes wiederzugeben scheinen bzw. tatsächlich wiedergeben. Buße und Sündenvergebung werden kein figürlicher, sondern nur intentionaler Bestandteil der Bilder sein“ (4). Dazu kommt, daß vorliegende Untersuchung über alle Auseinandersetzung mit spezifischen Sündenvergebungsbildern (7) die Frage zu klären versucht, „in welchem Maße das Verlangen nach Sündenvergebung im Gesamt der Bildmotive dieser Zeit mitschwingt“ (7), so daß daraus, von seiten der Ikonographie, neue Anstöße kommen können für die Erforschung der Bußfrömmigkeit (7). Schließlich stellt das Buch gerade durch eine „wenigstens der Intention nach vollständige Sammlung der patristischen und popularreligiösen Aussagen zu den Bildern“ (6) einen wichtigen Beitrag dar zur Frage nach einer berechtigten Heranziehung von Texten zur Auslegung der frühchristl. Kunst (6).

Dassmanns Publikation ist eine mutige Sache: sie zeigt, wie man vorsichtig gemacht werden kann durch entsprechende Grundeistungen, ohne deshalb eingeschüchtert auf einige wesentliche Fortführungen zu verzichten. Der Verf. sieht sich um und geht voran, er liefert dabei auch ein für die Methode der Interpretation der frühchristl. Kunst sehr wichtiges Werk.

E. Sausser, Trier

FROHNES, Heinzgünter — KNORR, Uwe W.: Die Alte Kirche (Bd. I des Sammelwerkes: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte). — München. Chr. Kaiser. 1974. 80. 24 Beiträge, 472 S., 1 Karte. 49,— DM.

Mit dem vorliegenden Band wird ein Sammelwerk der Kirchengeschichte eröffnet, das die vielfältigen Aussagen zur Kirchengeschichte unter dem besonderen Gesichtspunkt der „Mission“ zu sehen trachtet. Drei Aspekte sollen mit diesem Obertitel ins Auge gefaßt werden. Zunächst die missionarische Dimension der Kirche und damit ihrer Geschichte, wobei Mission „nicht bloß als beliebige Aktivität neben anderen“ (VII) in Erscheinung tritt, sondern als der „Selbstvollzug der Kirche“ (K. Rahner), als „die eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“ (W. Löhe), „sofern die Kirche nicht Selbstzweck, sondern nur in der Nachfolge des apostolischen Dienstes existiert“ (VII). Zum zweiten bedeutet unbedingte Hoffnung in Christus für alle Welt, daß Kirche sich immer wieder verschiedenen historischen Gegebenheiten stellt. „Sie spricht die Sprache, teilt die Erwartungen und Hoffnungen bestimmter Menschen. Sie wird partikular und bewährt eben darin ihre Universalität“ (VIII). Schließlich bekundet der missionarische Aspekt der Kirchengeschichte, daß die Arten, wie ihre Botschaft bekannt, gehört und angenommen wurde, immer wieder berücksichtigt werden, eingedenk der Worte Bultmanns: „Die Verantwortung der Gegenwart ist im Grunde immer die Verantwortung für das Erbe der Vergangenheit angesichts der Zukunft.“

Nach einleitenden Abschnitten über „Missionsgeschichte und Kirchengeschichte“ wie „Bibliographie zur Missionsgeschichte“ (beide von H. G. Frohnes), behandelt das erste Kapitel: „Altkirchliche Mission im Überblick“ folgende Themen: Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche (K. Holl), Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart (H. v. Soden), Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrh. (W. H. C. Frend), Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden (E. Molland)? Im zweiten Kapitel ist zu lesen über: Das Martyrium in der Mission (H. v. Campenhausen), Das Mönchtum der Alten Kirche (A. Adam) und: Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche (G. Kretschmar). Sehr aufschlußreich sind die Darlegungen im dritten Kapitel zum Generalthema: „Politische und gesellschaftliche Faktoren in der altkirchlichen Mission“. Hier stehen Themen zur Debatte wie: Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian (R. Freudenberger), Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin (A. Wlosok), Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrh. (J. Vogt), Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission (H. Gültow), Römische Senatsaristokratie und Christentum am Ende des 4. Jahrh. (H. D. Altendorf), daran schließt sich das Kapitel über: „Das Christentum und die antike Bildung“ mit den Beiträgen: Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen (H. Dörrie), Spätantike Metaphysik als Theologie (H. Dörrie), Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike (H. Dörrie), Bildung in der Alten Kirche (G. Ruhbach). Für die Frage nach dem Verhältnis von Antike und Christentum ist besonders aufschlußreich das Kapitel über „Anknüpfung und Widerspruch im Verlaufe altkirchlicher Mission“. Hier sind folgende Beiträge zu finden: Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum (A. Kehl), Altchristliche Kritik am Tanz (C. Andresen), Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Tradition, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens (Th. Klausner), Kultursprache und Volkssprache in der altchristlichen Mission (K. Holl), Umdeutung heidnischer Termini im christlichen Sprachgebrauch (G. J. M. Bartelink). Der ausgebaute Anhang bringt eine ausführliche Bibliographie zu Mission und

Ausbreitung des Christentums in der alten Welt (U. W. Knorr), ein Nachwort, ein Register antiker Namen, Autoren, Quellen wie ein Register sonstiger Namen und Autoren.

Es ist zu erwarten, daß die, richtig verstanden, aktuelle Themenstellung, die ja gerade dazu reizt, Gegenwart und Zukunft der Kirche mitzubedenken, dem Werk einen guten Einstieg bereiten wird.

E. Sauser, Trier

MAAS, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. (Paderborner Theologische Studien, Bd. 1., Hrsg. v. R. BÄUMER, J. ERNST, H. MÜHLEN.) — Paderborn: Schöningh: 1974. 211 S. Kart. lam. 24,— DM.

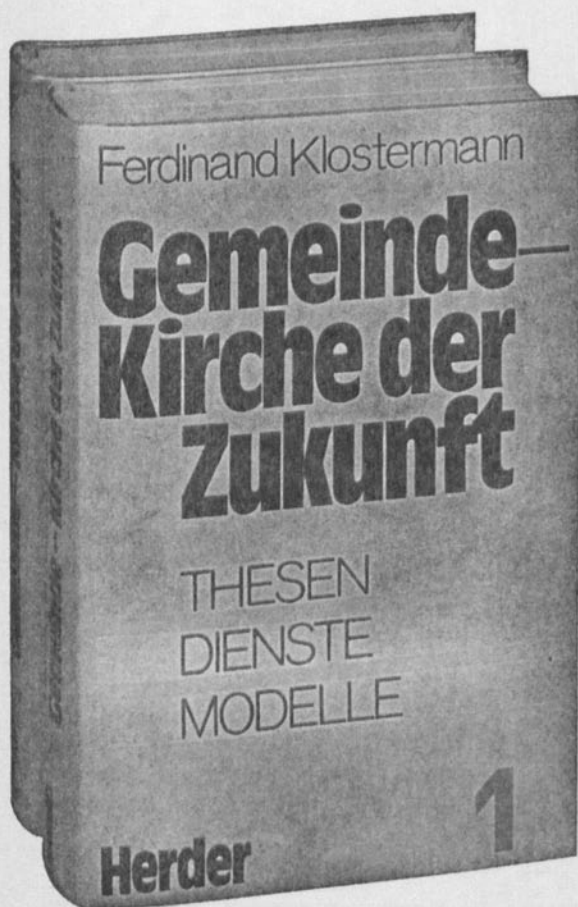
Vorliegende Arbeit, von der Theol. Fakultät Paderborn als Diss. angenommen, stellt ein Musterbeispiel dafür dar, wie man einen „trockenen“ Stoff durch Konfrontation mit Problemen der Gegenwart und durch flüssige, klare, einfache Sprache mit Erfolg an den Leser herantragen kann. Damit hat diese Reihe der Theol. Fakultät Paderborn sehr gut begonnen.

In fünf langen Abschnitten gliedert der Verf. den reichen Stoff auf: 1. Einleitung (Einführung in die Problematik und die Fragestellung der Untersuchung etc.), 2. Die Unveränderlichkeit Gottes in der griechischen Philosophie, 3. Die Unveränderlichkeit Gottes bei Philon von Alexandrien, 4. Die Unveränderlichkeit Gottes in der Patristik, 5. Die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem. Hochinteressant wird etwa im Kapitel über dieses Thema innerhalb der Patristik auf den griechischen Verstehenshorizont von der leidenslosen, unveränderlichen, beziehungslosen, nicht reagierenden Gottheit verwiesen. Der Verf. spricht sogar von der „Diktatur des Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms“ (138). Andererseits kann jedoch immer wieder ein zumindest „punktueller Durchbruch“ (138) biblisch-heilsgeschichtlichen Denkens beobachtet werden, wenngleich dieses biblische Denken von der Unveränderlichkeit Gottes dann doch nicht „zum tragenden Vorstehenshorizont“ (138) wird, d. h. der griechisch-philosophische Verstehenshorizont bleibt bestehen. Maas behandelt gerade unter dieser Rücksicht sehr ausführlich Origenes und Augustinus. Der biblische Verstehenshorizont der Unveränderlichkeit Gottes zeigt sich etwa bei Origenes dann, wenn er den Gedanken: „Gott leidet mit“ (136 f.) entfaltet. Hier durchbricht „mit Vehemenz“ (138) „die biblische Offenbarung der Liebe Gottes... den sonst gewohnten griechisch-philosophischen Verstehenshorizont“ (138). Allerdings, es handelt sich bei diesem Durchbruch eben nur um einen „punktuellen“ (138). Ein ähnliches biblisch-heilsgeschichtliches Verständnis von der Unveränderlichkeit Gottes findet sich auch bei Athanasius, wenn er von der Unveränderlichkeit der Treue Gottes zu seinen Verheißungen spricht (143 f.). Aber auch hier herrscht dennoch im eigentlichen Sinne das hellenische Seins- und Gottesverständnis (145 f.). Schließlich erreicht nach Maas innerhalb der Patristik bei Augustinus die Betonung der Unveränderlichkeit des wahren Seins ihren Höhepunkt. Hier gilt es, zwischen dem Augustinus der biblischen Predigten und dem Augustinus seiner theologisch-philosophischen Schriften zu unterscheiden. In den biblischen Predigten durchbricht er „die starre Konsequenz seines Unveränderlichkeitsaxioms“ (159). Hier ist Gott unveränderlich in der Treue zu den einmal gegebenen Verheißungen, zu dem geschlossenen Bund. Aber diese Unveränderlichkeit in der Treue ist „geradezu der Grund für die Möglichkeit einer ‚Reaktion‘ Gottes auf das jeweilige Verhalten des Bundespartners, des Menschen. Die Unveränderlichkeit der Treue Gottes zeigt sich gerade in der Veränderlichkeit. Dieser punktuelle Durchbruch des biblischen Gottesbildes hat allerdings die sonst dominierende Stellung des griechisch-philosophischen Unveränderlichkeitsaxioms bei Augustinus nicht aufheben können“ (160). Aus dem Kapitel: „Die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem“ sei als besonders anregend der Abschnitt: „Die Unveränderlichkeit Gottes und die Unveränderlichkeit von Kirche, Glauben, Dogma“ (189—194) herausgehoben.

E. Sauser, Trier

**Das große, aktuelle Handbuch für
eine zukunftsorientierte Seelsorge:**

- **Strukturreform
von der Wurzel her**
- **ganz auf die Praxis
des Lebens bezogen**
- **problembewußt
und zupackend**



Ferdinand Klostermann legt mit diesem Werk eine fundamentale, zukunftsweisende Pastoraltheologie der kirchlichen Dienste und Funktionen vor, die betont praktische Theologie sein soll und deshalb aus der Betrachtung des konkreten Lebens der Kirche von heute an dieses Thema herantritt. Es geht um ein neues Bild der Kirche, vor allem ihrer Dienstträger: Papst, Bischöfe, Presbyter, Ordensleute und Laien, näherhin: um eine neue Konzeption der diese Dienste prägenden Strukturen. Dabei wird neben dem apostolischen Amt der Hierarchie wieder stärker das prophetische Amt der Charismen gesehen. Eine biblisch begründete, interdisziplinäre, durch Modelle aus aller Welt belegte kritische Bilanz mit detaillierter Darstellung der Konsequenzen für eine zukunftsorientierte Strukturreform der Kirche.

„Kathpress“, Wien:

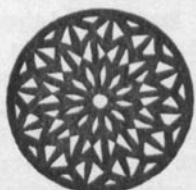
„Dieses Werk ist kein Buch, das als Renommierstück in Instituten und Bibliotheken verstauben sollte. Diese ‚Summe der Ekklesiologie‘ gehört in die Hand der Praktiker.“

2 Bände, zusammen 816 Seiten, gebunden, zusammen 152,— DM, sFr. 173,40, öS 1 170,40.

HERDER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG
5550 Bernkastel-Kues / Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

József Kardinal Mindszenty:

Erinnerungen

438 Seiten und 44 Seiten Bilddokumente mit über 150 zum Teil bisher unveröffentlichten Fotos. 20 Seiten Chronologie. Leinen 38,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergerichtet. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

19. JUNI 1975

LS

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Klaus Kremer, Trier

Wer ist das eigentlich — der Mensch?
Zur Frage nach dem Menschen
bei Thomas von Aquin (II)

Jörg Splett, Offenbach

Zum Phänomen der Scham
Eine philosophisch-anthropologische
Betrachtung

Heribert Schützeichel, Trier

Credo, quia absurdum est?

Ekkart Sauser, Trier

Das Gottesbild — eine Geschichte der Spannung
von Vergegenwärtigung und Erinnerung

Heribert Schmitz, München

Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit
Bericht zum Stand der gesetzgeberischen
Arbeiten

Neue theologische Literatur

Kirchengeschichte, Kunstgeschichte,
Fundamentaltheologie, Ökumenik

Heft 3

Mai/Juni 1975

84. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Ferdinand-Schöningh-Verlags, München — Paderborn — Wien, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Klaus Kremer, 55 Trier-Euren, Herrmannstraße 26

Prof. Dr. Jörg Splett, 6050 Offenbach, Isenburgring 7

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Prof. Dr. Dr. Ekkart Sauser, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Prof. Dr. Heribert Schmitz, 8011 Neuweilerhof, Harthausener Straße 6/I

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Wer ist das eigentlich – der Mensch?

Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin

Zweiter Teil (Schluß)

3. Thomas von Aquin charakterisiert den Menschen als ein Wesen, das auf der Grenze von Ewigkeit und Zeit lebt. Aus dieser auf den Neuplatonismus zurückgehenden und im ersten Teil des Aufsatzes³¹ dargelegten Bestimmung des Menschen gilt es nun, in einem dritten Punkt die wichtigsten Folgerungen zu ziehen.

a) Seele und ihre Substantialität werden vom Geist her verstanden

Auch Thomas versteht die menschliche *Seele* vom Geist, das heißt von der Geistsubstanz der Engel und Gottes her. Die Redewendung, daß die menschliche Seele *ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum* innehat, macht dies deutlich, und sie kommt nicht nur beiläufig vor, sondern ist zentral in der thomanischen Metaphysik und Anthropologie. Das ist von großer Bedeutung für die Problematik um die Substantialität der Seele, insofern sie besonders seit Descartes und Kant verschärft worden ist. Denn seit Aristoteles datiert teilweise eine Substantialitätsauffassung von Seele, die an dem Modell der körperlichen Substanz abgelesen ist. Hatte doch Aristoteles selbst gelegentlich erklärt: „Substanzen scheinen vorzüglicherweise die Körper zu sein“ (De an. B 1; 442 a 11), und zu allem Unglück die Seele in der Physik, also in der Naturlehre, behandelt, was sich dann bis in die Neuscholastik herein gehalten hat. In einem bekannten neuscholastischen Lehrbuch der Philosophie heißt eine Überschrift: „Über die Seele oder über das bewegte Sein“; bewegt im Sinne von Zunahme und Abnahme, von Wachstum und Vergehen: *De anima seu de ente mobili motu augmentationis*. Vorausgegangen waren Abhandlungen — alles der „Naturlehre“! Seele ist hier zu einer Art Dingsubstanz geworden, welches Modell man auch dann noch im Kopf haben kann, wenn man sagt, Seele sei „immaterielle Substanz“. Hinter M. Schelers Ablehnung der Substantialität der Seele steckt gerade dieses Ding-Substanz-Modell³².

³¹ Vgl. TThZ 84/2 (1975) 73–84.

³² Vgl. M. SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Halle 1921) 385; 399; DERS., Die Stellung des Menschen im Kosmos (München 1947) 59. Dazu J. HIRSCHBERGER, Seele und Leib in der Spätantike. Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der J.-W.-Goethe-Universität Ffm. VIII/1 (Wiesbaden 1969) 13.

Den umgekehrten Weg geht, oder, wenn man will, den eindeutigen Gegen-schlag führt Plotin. Denn Seele versteht er nicht, wie es bei dem kurzen Überblick oben³³ schon erkennbar wurde, vom Körper, sondern vom Geist her, also nicht von unten, sondern von oben her. Sie stammt vom Geist und vermag nur in der Rückkehr zu ihm („ἐπιστροφή“ — *conversio*) zu sein. Die Kategorien zu ihrer Bestimmung werden daher nicht mehr der Körperwelt entnommen, per abstractionen etwa, sondern sind aus dem Geist und dessen Eigentümlichkeiten abzuleiten. Seele ist nicht Natur, sondern Grund der Natur. Schelers Kritik, daß man die kosmologischen Kategorien nicht auf das zentrale Sein des Menschen anwenden könne³⁴, traf also hier mitten ins Schwarze. Thomas von Aquin steht vor allem über den Liber de Causis, das Schrifttum des Dionysius Pseudo-Areopagita und später über die „Theologische Grundlegung“ des Proklos mit der plotinischen Auffassung von Seele in Zusammenhang. Inwieweit daneben ein unter aristotelischem Einfluß noch an der Dingsubstanz orientierter Substanzbegriff der Seele bei ihm vorliegt, wäre zu prüfen. Diese große Linie angedeutet zu haben, mag hier genügen!

b) Der Mensch ist zutiefst — der Geist des Menschen

Eine Bestimmung des Menschen als *Grenzwesen* und *Horizont* von Geistigkeit und Sinnlichkeit scheint die Forderung nahezulegen, den Menschen ganz von ihm selbst her verstehen zu wollen und damit gleichzeitig zu verbieten, ihn entweder im Rückgriff auf das Tier oder im Rückgriff auf eine für sich bestehende Geistsubstanz begreifen zu wollen. Da der Mensch weder in der „Hemisphäre“ des Geistes noch in der des Stoffes, sondern im Horizont beider angesiedelt ist, dürfte das Postulat einer vom Menschen selbst aus aufzubauenden Anthropologie endlich auch eine volle Rehabilitierung der menschlichen Sinnlichkeit mit sich bringen und sie ebenbürtig neben die Geistigkeit im Menschen stellen. Endlich, das heißt nach Jahrhunderten der Unterdrückung durch den bei den Griechen entwickelten Geist.

Ist dem tatsächlich so beim Aquinaten? Das denkerische Werk des Thomas kennt keine Leibfeindlichkeit — allerdings auch nicht die heutige von hemmungsloser Sexbegierde und skrupelloser Kommerzialisierung entfachte Körperkultur, die gelegentlich sogar an Körperfetischismus grenzt —, jedoch die über den Liber de Causis dem Neuplatonismus entnommene Bestimmung der Seele und des Menschen als Grenzwesen läßt nur ein Verstehen des Menschen vom Geist her zu. Die thomanische Lehre vom Menschen würde sich gegen die gesicherten Ergebnisse moderner Evolutionstheorien nicht sperren, jedoch wirklich verstehen kann man den Menschen nur von seinem metaphysischen, nicht raumzeitlichen Ursprung her, das heißt für Thomas letztlich von Gott her. Das

³³ Vgl. den ersten Teil des Aufsatzes.

³⁴ Vgl. MAX SHELER, Die Stellung des Menschen... 59.

ist nun nicht notwendig eine theologische Angelegenheit, sondern, wie es der Fall des Neuplatonismus zeigt, eine primär philosophische Sache. Man muß dazu noch folgende Sätze des Aquinaten nehmen: CG III 34: „Da der Mensch dadurch Mensch ist, daß er Vernunft hat“, also nicht dadurch, daß er Vernunft und Sinnlichkeit hat. Oder in S. th. 1 II 29, 4, c.: Ein jedes Wesen ist am meisten das, was das Vornehmste in ihm ist; von einer Stadt sagt man daher, sie tue, was ihr König tut, als ob der König die ganze Stadt sei. Es ist aber offenkundig, daß der Geist des Menschen den Menschen am meisten ausmacht (*quod homo maxime est mens hominis*). Oder: Mit Menschen meinen wir jenen höheren Teil (im Menschen), der der vernunfthafte genannt wird³⁵.

Die thomanische Anthropologie ist zutiefst Geistmetaphysik, wobei es allerdings zum Paradox des Geistes gehört, die Materie aus sich zu entlassen. Sie braucht deshalb nicht unbedingt als Widersacherin des Geistes aufzutreten. Die Kritik A. Gehlens dagegen an der Auffassung vom Menschen als Geistwesen³⁶ scheint in erster Linie den Begriff und nicht die Sache treffen zu wollen. Denn Gehlen selbst betont die Nichtzurückführbarkeit des geistig-seelischen Bereiches auf den organischen³⁷, und Thomas seinerseits erblickt wie Gehlen im Menschen das Wesen, das sich selbst Aufgabe ist³⁸ — wir werden dies gleich sehen.

c) Die menschliche „Sinnlichkeit“ — genaue Mitte von geistiger und körperlicher Natur

Bedeutet die Horizontstellung des Menschen, daß er die Grenzfälle der geistigen und körperlichen Natur in sich vereint, wobei Geist Geist und Körper Körper bleibt, so ereignet sich nun noch so etwas wie eine „Mitte“ von geistiger und körperlicher Natur im Menschen. Schon das auf Finalität beruhende Ordnungspostulat erfordert eine Gradabstufung nicht nur innerhalb der geistigen Natur — Gott, Engel, menschliche Seele —, sondern auch innerhalb der körperlichen Natur, so daß auch der menschliche Körper den tierischen über treffen muß, nicht nur auf Grund der ihm innewohnenden Vernunftseele, sondern gerade auch als Körper³⁹. Auf diese Weise wird daher jetzt dem Proprium menschlicher Körperlichkeit und Sinnlichkeit Rechnung getragen, welches Proprium etwa in der Anthropologie A. Gehlens eine entscheidende Rolle spielt⁴⁰. Die Stelle nun, an welcher der Geist in Stoff umzuschlagen scheint, wenn ich

³⁵ 2 Cant. 1; vgl. auch in III sent. 28, 1, 7 ad 4 um.

³⁶ Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Ffm. 1971) 33 u. 28.

³⁷ A. a. O. 20; vgl. auch 18.

³⁸ A. a. O. 32 f.; 34 f.; 36.

³⁹ Vgl. bes. CG II 68.

⁴⁰ A. a. O. 20. Vgl. auch M. HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit (Bern 1954) 67: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus.“

mich einmal so ausdrücken darf, sind die menschlichen Sinne⁴¹. Wiewohl sich die menschliche Sinnlichkeit im wesentlichen nicht von der des Tierreiches unterscheidet, ist sie doch durch eine menscheigene Hinwendung zum Geistigen ausgezeichnet und strukturell bestimmt. Gehlens Anthropologie spricht davon, daß die vegetativen, sensorischen und motorischen Funktionen beim Menschen offenbar sehr viel geistreicher arbeiten als der Idealismus zugeben wollte und der Materialismus zugeben konnte. In der menschlichen Sinnlichkeit haben wir also genaugenommen die Mitte von Natur und Kosmos, die Stelle, wo die geistige Natur in die körperliche und die körperliche in die geistige gewissermaßen übergeht. Ein uralter Traum der Menschheit nach einem Medium zwischen Geist und Stoff, einer physischen Spiritualität beziehungsweise einer spirituellen Materialität, scheint damit in Erfüllung gegangen! Ohne den ordophilosophischen Gedanken von dem stofflich-geistigen Zwischenglied der Sinne preisgeben zu wollen, stellt Thomas jedoch in CG II 71 klar: Die Sinnlichkeit ist nicht im Substantiellen, sondern nur im Dynamischen, das heißt in der Funktion und Tätigkeit, ein Medium zwischen Stoff und Geist. Einen *spiritus corporalis* gibt es nicht! Die Horizontstellung des Menschen ist darin aber zu Ende gedacht: Denn in der merkwürdigen „Spiritualität“ der Sinne, besonders der höheren von *vis cogitativa* und *reminiscentia*⁴², beginnen die Grenzen von Geist und Stoff zu verschwimmen.

d) Der Mensch als Mikrokosmos

Insofern der Mensch als Grenze von geistiger und körperlicher Natur beiderlei Naturen in sich zusammenfaßt, gewinnt er über seine, das heißt rein menschliche Bedeutung hinaus zugleich eine universal-kosmische. Die Anthropologie des Aquinaten beginnt Kosmologie und Ontologie zu umgreifen und die menschliche Heilslehre zur universal-kreatürlichen sich auszuweiten. Zitat des Thomas: „Da der Mensch aus der geistigen und körperlichen Natur gebildet ist, gleichsam eine gewisse Grenze beider Naturen innehabend, so scheint sich auf die ganze Kreatur zu beziehen, was zum Heil des Menschen geschieht (*ad totam creaturam pertinere videtur, quod fit pro hominis salute*) ... Daher war es angemessen, daß die allgemeine Ursache aller Dinge jenes Geschöpf in die Einheit der Person aufnahm, durch welches sie am meisten mit allen Kreaturen Gemeinschaft hat“ (CG IV 55). Ist nach diesem Wort des Aquinaten die gesamte Kreatur in und durch den Menschen repräsentiert, so kann auch umge-

⁴¹ Vgl. De an. 8 und ad 10 um; De ver. V 3 ad 3 um; II 3 ad 19 um; S. th. I 78, 4 ad 5 um; I II 74, 3 ad 1 um; ferner A. SILVA-TAROUCA, Thomas heute (Wien 1947) bes. 157–170; G. SIEWERTH, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin (Darmstadt 1968) bes. 44–46.

⁴² Vgl. S. th. I 84, 6, c.: *ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis*; I II 74, 3 ad 1 um: *vis cogitativa* und *reminiscentia*; in IV sent. 50, 1, 1 ad 3 um; S. th. I 78, 4, c. und ad 5 um. Vgl. bes. A. SILVA-TAROUCA, a. a. O. 158.

kehrt nach einem Zitat aus dem Prolog zum Kommentar des III Sentenzenbuches unter dem Namen „jede Kreatur“ (*omnis creaturae nomine*) der Mensch verstanden werden. Das Markuswort: „Predigt das Evangelium jedem Geschöpf“ interpretiert Thomas im Anschluß an Gregor den Großen mit: „dem Menschen“. „Mensch“ und „jede Kreatur“ werden in diesem Kontext austauschbare Begriffe, weil im Menschen gewissermaßen jede Kreatur vereinigt ist (*quodammodo omnia congregantur*) und der Begriff „jede Kreatur“ am einfachsten durch den des Menschen interpretiert werden kann. Anthropologie und Kosmologie schwingen nach Thomas wechselseitig ineinander. Dem Menschen fällt daher die Aufgabe zu, alle geschöpflichen Vollkommenheiten, die sich in den anderen Dingen bloß verteilt finden, in seinem geistigen Erkennen zu einem Spiegelbild des Kosmos zusammenzufassen⁴³ — auf diese Weise wird er ein wirklicher Mikrokosmos — und bewußt (*reflexus*) zu Gott als ihrem Ursprung zurückzuwenden⁴⁴.

e) Der Mensch hat den Entwurf seines Menschseins selbst zu übernehmen

Lebt der Mensch auf der Grenze und in dem Horizont von Ewigkeit und Zeit, geistiger und körperlicher Natur, Unkörperhaftem und Körperhaftem, unvergänglichen und vergänglichen Geschöpfen, dann eröffnet die gleiche „Grenz“-Situation ihm auch die Freiheit, Sinn und Erfüllung seines Daseins, bildlich gesprochen, in der einen oder in der anderen „Hemisphäre“ zu suchen. Wir sind, sagt Plotin im gleichen Zusammenhang, gewissermaßen Amphibien (*ἀμφίβιοι*), bald oben, bald unten, bald das diesseitige, bald das jenseitige Leben lebend⁴⁵. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch nämlich von Natur aus nicht auf eines festgelegt⁴⁶, sondern kann und muß zwischen einer Vielzahl von Möglichkeiten wählen, hat er den Entwurf seines Menschseins selbst zu übernehmen und zu verantworten. „Wie aber das Schiff dem Steuermann zur Lenkung anvertraut ist, so ist der Mensch seinem Willen und seiner Vernunft anvertraut⁴⁷.“ Auch hier zeigt sich parallel zu dem Wort: Der Mensch ist weder sein Menschsein noch sein Sein, daß der Mensch sich erst zu suchen und zu realisieren hat, daß dementsprechend sein „Wesen“ erst in der Zukunft liegt; nicht im Sinn von Sartre und Bloch verstanden, wo jede vorgängige ideelle Natur abgelehnt wird, wohl aber in dem Sinne aufgefaßt, daß die bloße Teilhabe an der Natur des Menschseins zwar den Anfang, die Verwirklichung dieser Teilhabe jedoch erst die Vollendung des menschlichen Wesens setzt.

⁴³ Vgl. De ver. II 2, c.; CG III 59; in De anima nr. 787 (PIROTTA); vgl. auch A. SILVA-TAROUCA, a. a. O. 168—174; H. MEYER, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung (Paderborn 1961) 268 f.

⁴⁴ Prologus in III sent.

⁴⁵ IV 8, 4, 31; vgl. IV 4, 3, 7—12; IV 8, 7—8.

⁴⁶ CG II 48.

⁴⁷ S. th. I II 2, 5, c.

Und in welcher Richtung soll der Mensch die Selbstverwirklichung suchen? Auf Grund der Leiblichkeit ist der dem Menschen angestammte Besitz des Geistigen und Ewigen ständig in Gefahr, in eine ihm wesensfremde Richtung gelenkt oder gar in seinem Eigensein nicht erkannt und so übersehen beziehungsweise vergessen zu werden⁴⁸. Manche scheinen, bemerkt der Aquinate, und dies paßt gut in unsere Zeit, ihr spezifisches Menschsein in dem zu suchen, was sie mit den anderen Lebewesen gemeinsam haben. Ein sehr deftiges Wort fällt in CG IV 54: Diese Menschen betrachten sich hinsichtlich ihrer körperlichen und sinnlichen Natur, die sie mit den anderen Lebewesen gemeinsam haben, und suchen daher in körperlichen Dingen und in den Genüssen des Fleisches eine Art tierisches Glück (*in rebus corporalibus et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt*)⁴⁹. Auf Grund seiner Geistigkeit können Sinnlichkeit und Leib keine über den Menschen mit der Qualität des Zwanges ausgestattete Verfügungsgewalt haben. Ein Welt- und Seinsverständnis, für das Grade, Ordnungs- und Vollkommenheitsstufen konstitutiv sind, wobei das Niedere um des Höheren willen da ist, das Äußere des Inneren, das Untergeordnete des Übergeordneten wegen, kann deshalb die dem Menschen gemäße Richtung und Bestimmung nur im Raum der Vernunft und des Geistes finden. Nähme man einmal an, schreibt Thomas, das Ziel von Vernunft und Wille des Menschen wäre die Erhaltung des menschlichen Seins, so könnte daraus nicht gefolgert werden, daß das Ziel des Menschen irgendein Gut des Leibes ist. Das Sein des Menschen besteht nämlich aus Seele und Leib, und obwohl das Sein des Leibes von der Seele abhängt, hängt das Sein der menschlichen Seele nicht vom Leib ab; ... denn der Leib ist auf die Seele hingeordnet, wie die Materie auf die Form und die Werkzeuge auf den Motor, damit dieser durch sie seine Funktionen ausüben kann. Alle *bona* des Leibes sind deshalb auf die *bona* der Seele wie auf ihren Zweck hingeordnet. Unmöglich kann also das Glück, das letzte Ziel des Menschen, in den Gütern des Leibes bestehen⁵⁰. Glück, verstanden im Sinn der letzten Daseinserfüllung des Menschen, kann deshalb bei grundsätzlicher Anerkennung und positiver Bewertung der Eigenständigkeit und Eigenwirksamkeit des Leiblich-Körperlichen⁵¹ hauptsächlich und ursprünglich nur im Gut der Seele bestehen, weil der Mensch sein *spezifisches*, das heißt menschliches Sein eben von der Seele hat⁵². Sie begründet auch seine *dignitas naturae*, seine menschliche Würde⁵³.

⁴⁸ Vgl. in IV sent. 49, 1, 1, sol. I.

⁴⁹ Vgl. in IV sent. 49, 1, 1, sol. I; ad 1 um; ad 5 um.

⁵⁰ S. th. 1 II 2, 5, c; vgl. auch I. c. ad 1 um; CG III 32; ferner CG III 135 V.

⁵¹ Vgl. etwa CG III 135 V.

⁵² Vgl. in IV sent. 49, 1, 1, sol. I; ad 6 um; S. th. 1 II 2, 5, c; ferner CG III 34 *Amplius: Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens.*

⁵³ CG IV 54.

- f) Die Würde des Menschen — „vernunftbegabtes Sinneswesen“ oder „Hirt des Seins“ oder „Horizont von Ewigkeit und Zeit“?

Mit dem Wort von der dignitas der menschlichen Natur berühren wir eine letzte und nicht unbedeutende Folgerung aus der Horizontstellung des Menschen. Bekanntlich hat Heidegger in seinem Humanismusbrief an der von Aristoteles herrührenden Definition des Menschen als *animal rationale*, als vernünftiges Sinneswesen, kritisiert, daß sie die Würde des Menschen nicht hoch genug ansetze⁵⁴. Diese Definition sei zwar nicht falsch⁵⁵, aber es bleibe doch zu bedenken, ob wir überhaupt auf dem rechten Wege seien, solange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderem gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen⁵⁶, ob das Wesen des Menschen anfänglich überhaupt in der Dimension der animalitas liege beziehungsweise ob der Mensch dadurch nicht endgültig in den Wesensbereich der animalitas verstoßen bleibe. Wird hier der Mensch nicht, fragt Heidegger an, von der *animalitas* her und nicht zu seiner *humanitas* hin gedacht, so daß das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht in seiner Herkunft gedacht werde. Der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* klebe wie der sie produzierenden Metaphysik die Seinsvergessenheit an, derzufolge die Metaphysik nicht nur nicht nach der Wahrheit des Seins frage, nicht nur die Frage unterlasse, in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehöre, sondern sie verhindere auch die Frage nach dem Bezug des Seins zum Menschen⁵⁷. Heidegger selbst entwirft dann eine Vorstellung, wonach der Mensch aus seinem Bezug zum Sein und aus dem Bezug des Seins zum Menschen zu verstehen ist, ohne daß der Mensch zum Zentrum des Seienden erhoben ist⁵⁸. Wir denken so, fährt Heidegger fort, einen Humanismus seltener Art, bei dem es gerade nicht auf den Menschen lediglich als solchen⁵⁹, sondern auf das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins ankommt⁶⁰. Das Wort Humanismus ergibt daher nach Heidegger einen Titel, der ein *lucus a non lucendo* ist⁶¹. Denn der Wesensaufenthalt des Menschen ist vom Sein her und auf dieses hin gedacht, das Wesen der *humanitas* als Ek-sistenz daher aus deren Zugehörigkeit zum Sein zu bestimmen⁶², so daß der Mensch zum Nachbarn, Wächter und Hirt, aber nicht Herrn

⁵⁴ Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (Bern 1954) 74 f.

⁵⁵ A. a. O. 64 f.

⁵⁶ A. a. O. 66.

⁵⁷ A. a. O. 64 f.

⁵⁸ A. a. O. 104.

⁵⁹ A. a. O. 94.

⁶⁰ A. a. O. 90.

⁶¹ A. a. O. 94.

⁶² A. a. O. 110 f.

des Seins wird⁶³. Als Hirt des Seins ist der Mensch aber mehr als das animal rationale; denn in dem scheinbaren „weniger“ des Hirten büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin besteht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein⁶⁴. Die eigentliche Würde des Menschen erblickt Heidegger darin, daß der Mensch Hirt des Seins ist, nicht aber ein Lebewesen, dem noch die Vernunft aufgestockt worden ist⁶⁵.

Kehren wir zu Thomas zurück! Als der Aristoteliker, als der Thomas im Mittelalter und auch heute noch figuriert, greift er selbstverständlich die Bestimmung des Menschen als *animal rationale*, als vernunftbegabtes Sinneswesen, auf. Wie verhält sich diese Bestimmung des Menschen aber zu jener anderen, wonach der Mensch als Horizont und Grenze von Ewigkeit und Zeit verstanden ist? Denn beide Bestimmungen entspringen radikal verschiedenen philosophischen Ansätzen. Die Bestimmung des Menschen als vernunftbegabtes Sinneswesen geht auf Aristoteles zurück, die Bestimmung des Menschen als Grenzwesen im wesentlichen auf den Neuplatonismus, vor allem Plotin; jene wird primär im Bereich der Logik ausgebildet, diese dagegen ganz im Bereich der Metaphysik; jene sucht den Menschen im Zuge einer Horizontalisierung zu bestimmen, fast von unten, indem als Ausgangspunkt das dem Menschen mit anderen Lebewesen zunächst Gemeinsame und so das unter dem Menschen stehende Tier genommen wird, diese dagegen im Zuge einer Vertikalisierung, indem der Mensch unmittelbar von der ihm übergeordneten Geistsubstanz, mittelbar von dem göttlichen Geist verstanden wird. Von daher muß es mehr als fragwürdig erscheinen, ob die dem Menschen „nächste Gattung“ überhaupt das Lebewesen und nicht vielmehr göttlicher Geist ist. Zitat Heideggers: „Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem existenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier. Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht⁶⁶.“

Heideggers behutsame, aber eindringliche Anfrage, worin denn die eigentliche Dignität des Menschen gründe, in einem in den Rang eines vernünftigen Seins erhobenen Lebewesen oder in einer von einem dem Menschen übergeordneten Prinzip abgeleiteten Menschlichkeit, erweist sich als nicht unbegründet, wenngleich er selbst gegenüber Plotin und Thomas nochmals einen anderen Weg beschreitet. Die aristotelische Bestimmung des Menschen nimmt den Men-

⁶³ A. a. O. 75.

⁶⁴ A. a. O. 90.

⁶⁵ A. a. O. 67 f. und 90 f.

⁶⁶ A. a. O. 69 f.

schen ferner rein für sich und in sich, während die Bestimmung des Menschen als Berührungslinie der beiden Hemisphären ihm zugleich eine über die bloß menschliche Aufgabe hinausgehende ontologische Funktion, eine Aufgabe im und für das Ganze des Seienden zuordnet. Indem der Mensch sich verfehlt, wirkt sich diese Selbstverfehlung zugleich als Verfehlung an der Welt aus.

Hat Thomas selbst die Unverträglichkeit beider Denkansätze gespürt? Oder hat er, der bis heute den Ruf des großen synthetischen Geistes genießt, auch hier zu harmonisieren versucht? Wenn nicht, welcher Bestimmung des Menschen hat er den Vorzug gegeben? Eine nach allen Seiten abgesicherte Antwort setzte eine noch umfassendere Untersuchung seines riesigen Werkes voraus, als sie hier geleistet werden konnte. Aber soviel läßt sich begründet sagen: Das faktisch stärkere Gewicht in der Anthropologie des Aquinaten übt die Bestimmung des Menschen als Horizont von Ewigkeit und Zeit aus. Diese Bestimmung setzt bereits den Anfang von der *quaestio disputata de anima* im ersten Artikel, und sie liegt dem Aufbau der Abhandlung über den Menschen in der *Summa theologiae* zugrunde⁶⁷. Horizont und Grenze von Ewigkeit und Zeit zu sein, darin hat der Aquinate die eigentlichere Bestimmung und zugleich die Sonderstellung und Würde des Menschen erblickt.

Wie auch sonst öfters, das sei zuletzt aus ideen- und problemgeschichtlichem Interesse noch angemerkt, schlägt auch hier der Platonismus durch, wenn auch diesmal in der Form des Neuplatonismus. Und diese platonische Komponente im Werk des Aquinaten zeigt sich noch einmal in einem dritten anthropologischen Problemkreis, den es abschließend noch kurz anzureißen gilt.

III. *Das menschliche Erkennen und Wahrheitssuchen*

Alle bekannten, älteren und jüngeren Darstellungen des menschlichen Erkenntnisprozesses bei Thomas heben hervor⁶⁸, daß nach Thomas im Anschluß an Aristoteles unsere Seele eine leere Tafel sei, womit zugleich der Gegensatz zur von Platon datierenden Erkenntnisauffassung hervorgehoben werden soll, derzufolge die Seele sogenannte angeborene Ideen von allen Dingen in sich habe. Um zu Erkenntnissen zu gelangen, müsse die Seele die Inhalte aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen, die sie dann mittels der Abstraktion durch den sogenannten tätigen Verstand zu allgemeinen Begriffen bilde.

⁶⁷ Vgl. De an. 1, c. (fin.); S. th. I 50 u. 75.

⁶⁸ Z. B.: G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus* (Fribourg 1949) 166—179; M. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt* (München 1949) 140; B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik* (Freiburg/Br. 1967) 234 f. — Vgl. dagegen aber J. HIRSCHBERGER, *Platonismus und Mittelalter: Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955) 120—130. Jetzt auch in: *Wege der Forschung* Bd. 197, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. v. W. BEIERWALTES (Darmstadt 1969) 56—72.

Kein Zweifel, das Wort, unsere Seele sei eine *tabula rasa*, läßt sich bei Thomas häufig genug belegen⁶⁹. Ebenso begegnet immer wieder die andere Formel, daß unsere Vernunftseele ihr Wissen aus den Dingen selbst schöpfe: *anima vel mens a sensibilibus scientiam accipit*⁷⁰. Wenn eine der bedeutendsten Darstellungen des Thomismus in der 1. Hälfte unseres Jahrhunderts, „Das Wesen des Thomismus“ von Gallus M. Manser, 1932, 1935 und in 3. Auflage schließlich 1949 erschienen, Thomas von Aquin mit hohem Lob bedacht hat, weil er mit seiner Abstraktionslehre „die Sinneserfahrung zur einzigen Quelle aller natürlichen Erkenntnisse“ gemacht habe⁷¹ und so dem englischen Empiristen J. Locke um Jahrhunderte zuvorgekommen sei, dann kann man die Ungeheuerlichkeit einer solchen Behauptung nur dadurch sichtbar machen, daß man etwa behauptet, auch für I. Kant sei die Sinneserfahrung die einzige Quelle unserer Erkenntnis. Denn die Abstraktion des Thomas hat so gut wie nichts mit der Abstraktion des J. Locke zu tun, und sie stellt auch nicht den Gegensatz zur platonischen Erkenntnisauffassung dar, wie dies der größere Teil der Thomasforscher immer noch annimmt. Dazu einige Ausführungen!

1. Mit Aristoteles gegen Platon

In einem aufschlußreichen Artikel in seiner Schrift „Von der Wahrheit“⁷² spielt Thomas die verschiedenen ihm vorliegenden Lösungsversuche in bezug auf den Ursprung der menschlichen Erkenntnis durch! Im Grunde genommen handelt es sich um eine vierfache Abwandlung der platonischen Erkenntnisauffassung, wonach die Seele von Geburt an ein Wissen um alle Dinge und Wesenheiten in sich trägt, das allerdings kein ursprünglich bewußtes Wissen ist, sondern erst anläßlich der mit der Sinneserfahrung notwendigen Begegnung erwacht. Die Seele ist also nicht *tabula rasa*, sondern, um bei diesem Bild zu bleiben, *tabula depicta*, eine beschriftete Tafel, jedoch nicht derart beschriftet wie der Kodex des Richters, so daß sie alle Erkenntnisse in sich bloß abzulesen bräuchte, sogar noch ohne Zuhilfenahme von Erfahrung, statistischer Untersuchung und Experiment. Denn sie trägt dieses ihr von Anfang an eingegebene Wissen, apriorisches Wissen heißt der Fachausdruck dafür, bloß *virtuell* in sich, wie Leibniz das sehr treffend in diesem Zusammenhang verdolmetscht hat⁷³.

⁶⁹ Vgl. etwa De ver. VIII 9, c. (fin.); VIII 11 ad 12 um; in IV sent. 50, 1, 1, sol.; De an. 5 ad 6 um; ad 9 um; 15 ad 3 um; ad 11 um.

⁷⁰ De an. 15, c.; ad 3 um; ad 20 um; 18, c.; De ver. VIII 9 ad 1 um; X 6, c.; X 11, c.; XIX 1, c.; S. th. I 84, 4 ad 1 um etc.

⁷¹ A. a. O. 168 f. u. 178 f.

⁷² De ver. X 6, c.

⁷³ Metaphysische Abhandlung. Hrsg. v. H. HERRING in: Philosophische Bibliothek Bd. 260 (Hamburg 1958) 65—69.

Sie bleibt natürlich ständig auf den Zusammenhang mit den Erfahrungsunterlagen angewiesen, ohne die ihr ganzes apriorisches Wissen schlechthin frustriert bliebe.

Thomas lehnt diese platonische Grundposition in der Regel ab. Warum? Weil er zwei historischen Irrtümern dabei erlegen ist — ob selbst verschuldet oder nicht, das bleibe hier dahingestellt! Er ist nämlich einmal der Meinung, daß Platon und die Platoniker rundweg auf die Sinneserfahrung verzichtet und sich mit der Ideenpartizipation allein begnügt hätten⁷⁴. Dagegen glaubt er mit Aristoteles insistieren zu müssen, wie J. Locke später nach ihm: Fällt eine Sinnesfunktion aus, dann auch die entsprechenden Wissensinhalte. Ein Blinder habe keinen Begriff von Farbe. Ferner fragt Thomas, wird dann nicht die Seele-Leib-Verbindung als eine naturgemäße und daher gute in Frage gestellt? Zum anderen ist Thomas in dem Glauben befangen, apriorisches Wissen bedeute soviel wie aktuelles Wissen, das deshalb die Mühsal des ständigen Suchens und Forschens überflüssig mache⁷⁵. Er schließt sich darum dem Stagiriten an, daß unser Wissen und Erkennen teils von innen, teils von außen stamme. *Von außen* deshalb, weil die Sinnesdinge bloß potentiell erkennbar sind, so daß man einen tätigen Verstand annehmen müsse, der sie aktuell erkennbar mache. Auf der anderen Seite sind die Formen der Dinge in den Dingen selbst aktuell, in unserem Geist dagegen nur potentiell, weswegen in unserer Seele noch ein leidender Verstand anzunehmen sei, der die aus den Sinnesdingen abstrahierten Formen aufnimmt, nachdem sie durch den tätigen Verstand aktuell erkennbar gemacht worden sind. Damit ist die für Thomas unerläßliche und, wie er glaubt, im Hinblick auf Platon zu betonende Notwendigkeit einer Bindung des menschlichen Geistes an die Data der Sinneswelt gewährleistet. *Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit*: „In dieser Weise ist es wahr, daß unser Geist sein Wissen aus den Sinnesdingen schöpft.“ *Von innen*, das heißt aus uns selbst stammt unser Wissen, insofern die Vernunftseele die Ähnlichkeiten der Dinge in sich bildet, da durch das Licht des tätigen Verstandes die aus den Sinnesdingen abstrahierten Formen aktuell erkennbar gemacht werden, damit sie vom leidenden Verstand aufgenommen werden können.

Thomas zieht das Fazit, und darin wird seine eigentliche Auffassung vom menschlichen Erkennen sichtbar: „Daher ist uns im Licht des tätigen Verstandes gewissermaßen alles Wissen ursprünglich eingegeben mittels allgemeiner Begrifflichkeiten, die sofort durch das Licht des tätigen Verstandes erkannt werden, durch die wir wie durch allgemeine Prinzipien über die anderen Dinge

⁷⁴ Vgl. S. th. I 84, 5, c.

⁷⁵ De ver. X 6: Bei der Position B 1): *non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus*; ferner B 2): *oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, qua ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse*; De spir. creat. 10 ad 4 um.

urteilen und diese in jenen im voraus erkennen. In dieser Weise ist jene Meinung wahr, die annimmt, daß wir das, was wir lernen, vorher bereits in der Kenntnis hatten^{75a}.“

2. Die ewigen Gründe sind unserem Geist gewissermaßen eingeprägt

Was am meisten überrascht ist, daß, nach erfolgter Übereinstimmung mit Aristoteles' vorgenommener Abhebung der eigenen Position von der platonischen, die eigene Auffassung nunmehr mit fast ausschließlich der platonischen Anschauung entnommenen Ausdrücken beschrieben wird: *scientia originaliter indita; praecognoscimus; ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse*. Diese Amphibolie, einerseits die Distanzierung von der platonischen Position, für deren rechte Beurteilung man zugleich die zwei grundlegenden Irrtümer des Aquinaten über die platonische Erkenntnisauffassung im Sinn behalten muß, anderseits die Darstellung der eigenen Anschauung vornehmlich mittels der der abgelehnten Position entliehenen Medien, was für die Interpretation des *intellectus agens* bei Thomas von Aquin wichtig ist, diese Amphibolie beherrscht durchgängig die Erkenntnisauffassung des Thomas⁷⁶. Neben den der platonischen Position entlehnten Interpretamenten gibt es aber nun noch eine ganze Reihe von Aussagen bei Thomas, die in die platonische Grundhaltung zurückdrängen und zugleich die Interpretation des *intellectus agens*⁷⁷ in diesem Environ festmachen. Wenigstens einige davon seien hier noch kurz erwähnt.

In der gleichen Schrift „Von der Wahrheit“ heißt es in einer kleinen Responsio zum Artikel 7 der 8. Frage (ad 3 um): „Unsere Seele wendet sich zu den ewigen Gründen hin, insofern ein gewisser Eindruck (*impressio quaedam*) der ewigen Gründe in unserem Geist ist, wie ihn die natürlicherweise bekannten Prinzipien darstellen, kraft derer wir über alles andere urteilen; Eindrücke auch dieser Art sind in den Engeln Ähnlichkeiten der Dinge, durch welche sie erkennen.“

Unsere Vernunftseele wird somit ganz in die Nähe der Engel gerückt, die die Formen aller Dinge von Anfang an in sich tragen⁷⁸. Im Anschluß an eine augustinische Auslegung des Psalmwortes: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* (Gemindert wurden die Wahrheiten von den Menschenkindern),

^{75a} De ver. X 6, c.

⁷⁶ Vgl. De ver. 11, 1, c. (fin.): *ex principiis innatis*; ad 5 um; 10, 6 ad 6 um; bes. S. th. I 84, 5, c.

⁷⁷ Der *intellectus agens* ist immer schon *actu* und wird, ja kann gar nicht durch die Sinnlichkeit aktuiert werden: vgl. Aristoteles, De anima III 5; 430 a10—25. Dazu die Kommentare von D. ROSS und W. THEILER.

⁷⁸ Vgl. De ver. VIII 11 ad 12 um; VIII 9, c. (fin.); ad 1 um.

schreibt Thomas⁷⁹: „Von der einen ungeschaffenen Wahrheit werden viele geschaffene Wahrheiten in die menschlichen Vernunftseelen eingedrückt (*imprimuntur*), so wie von einem Antlitz her viele Antlitze in verschiedenen Spiegeln aufleuchten, oder auch in einem einzigen, der zerbrochen ist. In dieser Hinsicht ist daher zu sagen, daß wir etwas in der ungeschaffenen Wahrheit erkennen, insofern wir mittels ihrer in unserem Geist resultierenden Ähnlichkeit über etwas urteilen, wie wenn wir durch die selbstevidenten Prinzipien über die Schlußfolgerungen urteilen.“

Besonders interessant hierbei ist noch, daß mit einem stoischen Ausdruck, nämlich *imprimere* beziehungsweise *impressum*, eine Geisteshaltung umschrieben wird, die dem stoischen Materialismus, auch in der Erkenntnisauflösung, total zuwiderläuft. Seinen Höhepunkt erreicht dieser platonisierende Erkenntnisbegriff bei Thomas in einem Artikel der S. th. I, 84, 5 und in einem zweiten der S. th. I II 91, 2. Dort verdeutlicht Thomas den Begriff von der Erkenntnis in den ewigen Gründen (*cognitio in rationibus aeternis*). Erkenntnis der Dinge in den ewigen Gründen bedeute nicht, daß man die Dinge in den ewigen Gründen in Gott selbst sehe, so wie jemand im Spiegel das erkenne, dessen Bilder im Spiegel aufleuchten. Vielmehr sei unter der Erkenntnis aller Dinge in den ewigen Gründen eine Erkenntnis im Sinne eines Erkenntnisprinzips verstanden. So wie man sage, daß *in* der Sonne das gesehen werde, was *durch* die Sonne gesehen werde. Notwendigerweise muß man daher sagen, daß die menschliche Vernunftseele alles in den ewigen Gründen erkennt, insofern wir durch Teilhabe an ihnen alles erkennen. Denn unser Vernunftlicht ist nichts anderes als eine gewisse partizipierte Ähnlichkeit des ungeschaffenen Lichtes, in dem die ewigen Gründe aufgehoben sind. In S. th. I II 91, 2 sucht Thomas zu zeigen, daß das natürliche Sittengesetz nichts anderes ist als eine Teilhabe des Menschen an der *lex aeterna*⁸⁰.

Wollte jemand gegen diesen platonisierenden Erkenntnisbegriff des Aquinaten dessen Abstraktionsbegriff stellen, so sei außer der bereits angedeuteten Konvergenz von Ideenapriorismus und *intellectus agens* auf eine ausdrückliche Antwort des Thomas in dieser Sache hingewiesen. In der 8. Responsio von Artikel 10 seiner Schrift „Von den geistigen Geschöpfen“ behandelt er systematisch und sorgfältig gegeneinander abwägend den platonischen, den augustinischen und den aristotelischen Erkenntnisbegriff und kommt dann zu dem bedeutsamen Ergebnis: Es liegt nicht viel daran, entweder ob man sagt, wir partizipierten an den intelligiblen Gründen selbst von Gott her oder ob man sagt, das Licht (des *intellectus agens*), das die intelligiblen Gründe bewirkt, sei

⁷⁹ De ver. X 11 ad 12 um; vgl. auch S. th. I 16, 6 ad 1 um; De spir. creat. 10 ad 8 um.

⁸⁰ Vgl. auch S. th. I II 19, 4, c. und ad 3 um; 91, 3 ad 1 um.

eine Partizipation (*Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participantur*)⁸¹.

3. Die anthropologische Bedeutung des apriorischen Erkenntnisbegriffs: Nicht gemäß einer beliebigen, sondern gemäß der „ersten Wahrheit“ urteilen wir

Was bedeutet das nun alles für das Bild des Menschen bei Thomas von Aquin? Thomas selbst gibt die Antwort: Unsere Vernunftseele urteilt nicht auf Grund irgendeiner beliebigen Wahrheit (*secundum quamcumque veritatem*) über alle Dinge, sondern gemäß der ersten Wahrheit (*secundum veritatem primam*), insofern diese in ihr widerstrahlt wie in einem Spiegel⁸². Das ist das Grundmotiv der thomanischen Erkenntnis- und Wahrheitsmetaphysik, das immer wieder durchschlägt und in den verschiedensten Formulierungen zum Ausdruck gebracht wird. Wir erkennen etwas in der ungeschaffenen Wahrheit, heißt es an anderer Stelle, insofern wir etwas auf Grund ihrer in unserem Geist widerleuchtenden Ähnlichkeit beurteilen⁸³. Oder: Die ersten Prinzipien, deren Kenntnis uns angeboren ist, sind gewisse Ähnlichkeiten der ungeschaffenen Wahrheit; sofern wir daher kraft dieser Prinzipien über die anderen Dinge urteilen, ist es richtig zu sagen, daß wir kraft unveränderlicher Gründe, ja kraft der ungeschaffenen Wahrheit über die Dinge urteilen⁸⁴. Oder: Durch das Licht des intellectus agens erkennen wir in unveränderlicher Weise die Wahrheit in den veränderlichen Dingen und vermögen so die Sachen selbst von den Ähnlichkeiten der Dinge zu unterscheiden⁸⁵.

Es gibt daher im Menschen, vorgängig zu aller Erfahrung, in welcher Form auch immer sie gemacht werden mag, einen absoluten Maßstab der Wahrheit, mit dem der Mensch die ihm begegnende Sinnen- und Erfahrungswelt mißt. Dieser absolute Maßstab ist kein anderer als die ungeschaffene, erste, unveränderliche Wahrheit, sind die unveränderlichen und ewigen Gründe. Mit Ontologismus hat das allerdings nichts zu tun; denn wir besitzen die ungeschaffene Wahrheit nicht in ihrem Ansich, nicht in ihrer Wesenheit selbst, nicht urbildlich, sondern bloß abbildlich⁸⁶. Außerdem: Wir besitzen diese ungeschaffene Wahrheit nicht, wie man etwa ein Winkelmaß besitzt, das man aus dem Ort seiner Auf-

⁸¹ Vgl. dazu auch G. GIANNINI, S. Tommaso, *De spir. creat.* Art 10 ad 8 um: *Divinitas* (Roma) 11 (1967) 613–623; ferner zu diesem ganzen in Paragraph 3 behandelten Fragenkomplex meinen Aufsatz: *Der Apriorismus in der Erkenntnistheorie* der Thomas von Aquin: *TThZ* 72/2 (1973) 105–116.

⁸² S. th. I 16, 6 ad 1 um; vgl. *De ver.* VIII 7 ad 3 um; X 6, c.

⁸³ *De ver.* X 11 ad 12 um.

⁸⁴ *De ver.* X 6 ad 6 um.

⁸⁵ S. th. I 84, 6 ad 1 um.

⁸⁶ Vgl. etwa *De ver.* X 11 ad 12 um; S. th. I 84, 5, c.

bewahrung bloß hervorzuholen und anzulegen braucht, um festzustellen, ob der Winkel stimmt. Diesen starren Mechanismus gibt es im Reiche des Geistigen nicht. Es ist vielmehr zu sagen: Wir besitzen diese ewigen Gründe und besitzen sie auch wiederum nicht. Besitzen sie, weil sie uns bei aller Erkenntnis des Wahren und Falschen sowie Guten und Bösen führen, als ein aller Erfahrung vorausgehendes Leitlicht und Korrektiv; besitzen sie aber wiederum auch nicht, insofern wir nie voll und ganz, das heißt niemals adäquat um sie wissen, sondern immer noch um ihre bessere Erkenntnis ringen müssen — und zwar an Hand der Erfahrung. Niemandem ist es jemals eingefallen, auf die Unabdingbarkeit der Erfahrung und wissenschaftlichen Forschung zu verzichten, nicht Platon, nicht Plotin, nicht Augustinus, nicht Meister Eckhart, nicht Leibniz und nicht Descartes, mag diese Erfahrung die Gesellschaft betreffen oder das Eigentum oder die Sexualität oder die Ehe oder die Familie oder Freiheit und Bildung des Menschen. Aber den Menschen nicht in der Erfahrung untergehen beziehungsweise aufgehen zu lassen, ihn nicht bloß die empirischen Daten aufsammeln zu lassen durch Demoskopien, Tatsachenanalysen und Experimente, um einzig daraus den Maßstab — also irgendeinen — für Wahrheit, Recht und humanitätsethisches Verhalten abzuleiten, wodurch der Mensch grundsätzlich nicht über das Tier zu stehen käme, ist die Absicht dieser Männer und besonders auch des Aquinaten gewesen. Die Wahrheit kann nicht ganz, erklärt er kategorisch in S. th. I 84,6 ad 1 um, von der Sinneserfahrung erwartet werden (*quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda*). Oder wie es im gleichen Artikel heißt (ad 3 um): Die Sinneserfahrung macht nicht die ganze Ursache der geistigen Erkenntnis aus. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn die geistige Erkenntnis die Sinneserfahrung überschreitet.

Dieses Transzendieren der Erfahrung durch die geistige Erkenntnis hebt den Menschen grundsätzlich über die Erfahrung und kennzeichnet durch diese Souveränität der geistigen Erkenntnis zutiefst seine Geistigkeit. Sie ermöglicht ihm ein Verstehen der Welt und auch seiner selbst unter der Gestalt des Ewigen, *sub specie aeterni*, wie Spinoza das ausgedrückt hat. Obwohl dazu berufen, in und an der Welt seine Aufgabe zu erfüllen, und zwar indispensable, steht der Mensch dennoch prinzipiell über der Welt, weil er aus der Region des Ewigen stammt.

Beindet sich nach Thomas von Aquin der Mensch immer in der Identitätskrise, weil er eben seine *humanitas* nicht ist, weder in metaphysischem noch humanistisch-ethischem Sinn, ist es ihm als Horizont von Ewigkeit und Zeit auferlegt, den Raum der Selbstverwirklichung selbst zu bestimmen, und will der Mensch letztlich nicht gemäß irgendeiner beliebigen, sondern gemäß absoluter Wahrheit urteilen und handeln, dann dürfte die thomanische Anthropologie nicht nur ein ehrwürdiges Relikt der Vergangenheit darstellen, sondern bei allem, was uns von Thomas heute trennt, so etwas wie einen Glanz zeitloser Gültigkeit besitzen.

Zum Phänomen der Scham

Eine philosophisch-anthropologische Betrachtung

I. Ein Kulturphänomen

Scham ist ein Kulturphänomen. Wie etwa — oder vielmehr: wie vor allem — die Sprache. (Eine Vermutung vorweg: besagt sie als solches vielleicht auch — nochmals: ähnlich z. B. der Eindrucks- und Ausdrucksfähigkeit einer Sprache — zugleich einen Qualitäts-Index von Kultur? Doch vor solchen Fragen eventueller Qualitätsbestimmung ist hier grundsätzlich das „Quale“ unseres Phänomens zu bestimmen: welcher Art, was für ein Phänomen ist die Scham?) Sie als Kulturphänomen zu erkennen, räumt gleich eingangs einige gängige Mißverständnisse aus dem Weg.

Kultur ist die Natur des Menschen; d. h. sie ist ihm natürlich, aber dies auf kulturelle Weise, also nur durch Lernen und Tradition dieses Lernens. Wie man bei der Sprache zwischen dem Sprachvermögen überhaupt als solchem („ζῶον λόγον ἔχον“), der Sprache selbst (*langue*), der Gesamtheit der faßbaren Sprachäußerungen (*langage*) und dem Sprechen der einzelnen (*parole*) unterscheidet, sind auch bei der Scham ihre anthropologische Wurzel, ihre Grundbestimmungen und ihr konkreter Ausdruck zu unterscheiden.

Vor den Ursprungstheorien bezüglich Schamgefühl und Schamverhalten befinden wir uns darum in ähnlicher Situation wie angesichts der verschiedenen Theorien über den Ursprung der Sprache, die es nicht selten versäumen, Wesensursprung und zeitlichen Anfang auseinanderzuhalten. Ob man nämlich hier sich auf einen göttlichen Sprachunterricht zu Beginn der Geschichte beruft oder den Einfall und die Übereinkunft einzelner an den Anfang stellt, ob man auf angeborene Zuordnungen von Lauten und Vorstellungen oder auf triebhafte Gefühlsäußerungen zurückgreifen will, ob man Information oder Nachahmung als Grundbestimmung wählt, stets hat man nur *etwas* an der Sprache erklärt, nicht sie selbst: „Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein“ (Wilh. v. Humboldt)¹.

Kurz: die Meinung, das Schamgefühl sei *nur* ein Erziehungsprodukt, eine These, die „anstatt in ihm eine der Wurzeln der Moral zu sehen, es zur Folge einer Erziehung ‚nach moralischen Grundsätzen‘ macht, die in einer Sozietät die

¹ Über das vergleichende Sprachstudium... (1820), in: Werke in fünf Bänden (A. FLITNER/K. GIEL), Darmstadt 1960 ff., III 11.

herrschenden sind“ (Max Scheler)², soll hier von vornherein als unzureichend ausgeklammert werden — in Entsprechung dazu, wie heutige Sprachphilosophie derart eindimensionale „Entstehungsmythen“ (von welch wissenschaftlichem Anspruch auch immer) bezüglich der Sprache übergeht.

Ein anderes sind Erziehungs- und Geschichtsbedingtheit des Scham-Ausdrucks und seiner Formen sowie der *Anlässe* und Gegenstände der Scham. Darauf stößt beispielsweise der heutige Leser schon bei der Lektüre der eben zitierten, leider unvollendeten, Abhandlung Schelers aus dem Zeitraum zwischen 1910 und 1914, obwohl sie noch immer unüberholt den klassischen Text zu unserem Thema darstellt.

II. Erste Abgrenzungen — die These

Geschichtlichkeit und geschichtlicher Wandel eines Phänomens schließen jedoch die Selbigkeit seines Wesens nicht aus, auch und gerade dann nicht, wenn die Veränderungen nicht äußerlich, beiläufig bleiben, sondern es — als „Wesenswandel“ — innerlich bestimmen. So ändert der Mensch („der Mensch als solcher“ wie jeder einzelne Mensch) — sich. Das heißt, er ändert nicht bloß etwas an sich — bezüglich dessen wäre sogar weithin eher von Wechsel, Ablösung o. ä. zu sprechen statt bloß von Änderung —: in solchem Wechsel ändert er *sich selbst*; doch der sich darin ändert, ist eben *er selbst*. Er bleibt also nicht der gleiche, aber (und zwar nur dadurch) der bleibend selbe.

Was also ist nun im Wandel der Ausdrucksgestalten wie ihrer selbst die Scham „als solche“, was ist jenes selbe, das sich in all dem verändert: die Scham selbst? — Beginnen wir (de-finire!) mit einer Ausgrenzung dessen, was sie *nicht* ist.

1. Unbeschadet eines einschlägigen Wortgebrauchs hat Schamgefühl im hier gemeinten Sinn nichts mit *Beschämung* über Dinge, Zustände oder Vorkommnisse zu tun, die als „beschämend“ gelten. Scham ist „an sich“ keine Peinlichkeitsreaktion angesichts einer zutage getretenen „Minderwertigkeit“, sondern vielmehr das — unwillkürliche — Gewilltsein zum Schutz eines Wertvollen vor jeder Minderung. Das gilt von der leiblichen wie von der seelischen Scham. Es geht hierbei nicht um irgendein mögliches (bzw. leider nicht mehr mögliches) Vertuschen oder Verdrängen, sondern um *Bewahrung*.

2. Ebenso wenig ist Scham andererseits *Prüderie*. Prüderie definiert M. Scheler als „eine Ausdrucksform der Scham, die schamgefühlsleer ist und den Tendenzen des faktischen Schamausdrucks nicht mehr entspricht“ (93). Das heißt,

² Über Scham und Schamgefühl, in: Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I, Bern 1957, 65—154, 92.

Prüderie in diesem Verständnis ist nicht ein hochgradiges, vielleicht übertriebenes Gefühl der Scham, sondern im Gegenteil liegt sie gerade dort vor, wo man Formen, in denen sich früher Scham ausdrückte, festhält, ohne daß sie jetzt noch dies Gefühl beseelt — sei es, daß inzwischen Scham sich anders ausdrückt, sei es, daß sie in solchen Situationen gar nicht mehr herausgefordert wird. — „Prüderie ist Widerstreit der objektiven Scham mit der subjektiven Scham“ (ebd.) — lassen wir offen, inwieweit man öfters eher sagen müßte: mit subjektiver Schamlosigkeit.

Eben gegen diese richtet sich nämlich jenes „selten richtig verstandene Negativ zur Prüderie“ (94), das Scheler gleich im Anschluß an sie behandelt: der Kynismus. Er ist in seiner reinen Gestalt also selbst ein Scham-Phänomen. (Auf gegenwärtige zynische Formen radikalen Protests gegen „Stil“ und Kultur überhaupt, im Paradies-Programm eines anti-historischen „retour à la nature“, haben wir später einzugehen.)

3. Schließlich ist Scham nicht in dem Sinn ein Bewahrungsphänomen, als ginge es um *Vorbehalte*. Keineswegs handelt es sich bei ihr nur um verinnerlichte Rechts- und Eigentumsansprüche, etwa der Ansprüche des Vaters auf die wertvolle Unversehrtheit seiner Tochter oder des Mannes auf die ihm „gehörende“ Frau. Auch als Selbstwert- und Selbstbewahrungsgefühl gehört die Scham nicht eigentlich in die Sphäre von Gerechtigkeit und Recht; sie gehört zur Sphäre der Liebe. Das heißt, die Bewahrung, die hier gemeint ist, bildet keinen Gegensatz zur Selbsthingabe, sondern steht in deren Dienst, und das in Strenge verstanden. Sie dient also nicht bloß derart der Hingabe, daß sie um deretwillen sich „bislang noch“ (im Fall der Tochter) oder (im Fall der Ehefrau) sich „Unbefugten“ verweigert: die Hingabe selbst ist nur Liebeshingabe, wenn sie nicht schamlos geschieht, und sie wird nur als *Liebeshingabe*, d. h. liebend, entgegengenommen, wenn ihr Scham erwidert.

Was aber will die Scham nun wirklich bewahren? Was ist in Wahrheit sie selbst? — Die These dieser Besinnung läßt sich formal und inhaltlich-gefüllt ausdrücken: In der Scham sucht a) Freiheit, d. h. die Person als Freiheitssubjekt, sich zu wahren, und dies so, daß sie b) ihre Hingabe als Freiheitsgeschehen, ihre Liebe als Liebe zu bewahren sucht. Anders gesagt, in der Scham geht es um die Bewahrung von Person und Freiheit als solchen, dies aber nicht abstrakt, sondern konkret, also um Person- und Freiheits*vollzug*: es geht um ein Ja der Person zu sich selbst, dem es nicht um sie und sich selbst, sondern um ihr Gehen-um geht.

Diese kompakte These ist nun zu entfalten. — Wir wollen dies in einem gleichsam kreisenden oder vielmehr spiralförmigen Vorgehen versuchen. Es wird also weniger von einem zu anderem fortgegangen, als daß zunächst gewonnene Bestimmungen sich (wie beim Hegelschen „Aufheben“) durch Vertiefung verwandeln: dasselbe zeigt in jeweils neuem Licht sich neu.

III. Selbstbewahrung der Person

Beginnen wir mit dem formalen Aspekt: Person will sich (als sie) selbst bewahren. — Das Gemeinte läßt sich vielleicht am kürzesten durch jene Forderung verdeutlichen, die Friedrich Nietzsche im Vorwort zu einem so „exhibitionistischen“ Werk wie seinem „Ecce Homo“ erhoben hat: „Verwechselt mich vor allem nicht!“

Das Leibliche als solches wie das Seelische und Geistige als solche leisten der Verwechslung Vorschub. Im Leiblich-Seelischen drängt sich das biologische Allgemeine von Gattung und Art vor, im Geistigen das Allgemeine von Verstand und Vernunft. In beiden Perspektiven also droht das unverwechselbar Eigene der Person aus dem Blick zu geraten. Sich äußern heißt, sich im allgemeinen zu artikulieren — wie sonst auch sollten andere verstehen! Schüchternheit, Befangenheit, Gehemmtsein lassen den Menschen davor zurückschrecken, sich derart aus-zusetzen; Scham hingegen zielt darauf ab, dieses Sich-Äußern als solches bewußt zu machen und zu halten.

Leibliche, seelische wie geistig-geistliche Scham wollen also das Bewußtsein der Differenz von Wer und Was, von Person und Natur, von Ich und Struktur lebendig halten. Darum zeigt Scham sich dort nicht, wo es bloß um Was, Natur, Strukturen geht — insoweit es dies gibt, also zum Beispiel in der Wissenschaft rein als solcher: in der Medizin etwa wie der Psychologie, der Soziologie, auch in der Philosophie — im Maße als (und zwar auch im konkreten Fall) sich von den jeweils einbezogenen Personen absehen läßt. Ebenso fällt die Frage der Scham dort dahin, wo und insoweit in einem personalen Verhältnis dieses bestimmte Ich und dieses unaustauschbare Du sich gleichsam hüllenlos im „Ineinanderblick“ (D. v. Hildebrand) begegnen, sei dies im Gipfel-Augenblick eines erotischen Verhältnisses, sei es in einem geistlichen Gespräch solch entrückender Intimität, wie es etwa Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz gewährt worden sein soll.

Innerhalb solcher Grenzmarken liegt der all-tägliche Lebensraum menschlicher Freiheit. Darum ist er auch der Ort zu bewahrender Scham: als des „Schutzgefühl(s) des Individuums und seines individuellen Wertes gegen die gesamte Sphäre des Allgemeinen“ (Scheler 80)⁴.

Gegen das Allgemeine des Denkens; darum fühlen wir „schon eine leise Scham, wenn wir ein ganz individuelles Erlebnis, das unser eigen ist, unter einen allgemeinen Begriff subsumieren und gleichsam ‚feststellen‘, daß dies Mit-

³ Werke in drei Bänden (K. Schlechta), München 1955, II 1065.

⁴ Und dies ist nicht bloß und erst die Sphäre des Sozialen im (von Scheler allein angesprochenen) nachträglich thematischen Sinn: „Es gibt in jedem Betrachte des Wortes Scham eine ebenso ursprüngliche ‚Scham vor sich selbst‘... wie eine Scham vor andern“ (78).

leid, daß dies Liebe sei“ (79). Gegen das Allgemeine des Stoffs; darum läßt erst die Scham den Körper und seine Organe als Leib, d. h. als Da-sein eines bestimmten unvertretbaren Einzelnen erscheinen. Scheler nennt sie „geradezu das „natürliche Seelenkleid““ und spricht von der „fast stofflichen Schamhülle“ der griechischen Plastik (86 f.). Mit ihm sei hierzu Friedrich Nietzsche zitiert: „Das züchtigste Wort, das ich gehört habe: *„Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps“*.“

Hierzu ist freilich, nicht ohne eine gewisse Akzentkorrektur gegenüber Scheler (in geringerem Maß wohl auch Nietzsche gegenüber), klarzustellen, daß weder das Allgemeine des Denkens noch das der Körperlichkeit irgend abgewertet werden soll. Die zuvor betonte Bewahrungstendenz der Scham gilt nicht etwa bloß dem wertvollen Selbst, sondern ebenso dem Allgemeinen. Scham besagt Diskretion, d. h. Unterscheidung.

Wenn es der Freiheit um die Freiheit geht, dann geht es ihr auch um Freiheit von sich, also um *Sachlichkeit*. Scham ist darum zugleich ein Schutzgefühl für „die gesamte Sphäre des Allgemeinen“ gegen ihre Verzeichnung durch „persönlich werdende“ Individualität. In den Rollen-Situationen Maler-Modell, Arzt-Patientin, Diener-Herrin (79) fehlt die Scham (als Haltung) also keineswegs; sie gerade hat jenes Abirren der Intention auf die Individuen zu verhindern, worauf diese in der Tat „mit heftiger Scham [als Affekt] reagieren“ sollen. Und diese Reaktion meint dann nicht bloß die Verletzung des Individuellen, sondern ebenso die der Rollen-Situation als solcher: der „Institution“. — Ähnlich steht es bezüglich der seelisch-geistigen Scham und der Gründe für ihr „peinliches Berührtsein“ angesichts der Vermischung von persönlicher und allgemeiner Fragestellung.

IV. Selbstbewahrung der Hingabe

Damit sind wir aber bereits vom ersten Aspekt der Bewahrung zum zweiten übergegangen; denn wenn es der Freiheit um Sachlichkeit geht, geht es ihr (in ihrem Gehen-um-sich) um anderes als sie selbst. Und eben dies war der zweite, inhaltliche Satz unserer These. — Bewahrung, hieß es, meint nicht Vorbehalt; Scham soll im Gegenteil eben die Vorbehaltlosigkeit der Hingabe bewahren. Um das zu erläutern, müssen wir die Grundbestimmungen des Sich-Zeigens von Freiheit skizzieren⁶.

⁵ Jenseits von Gut und Böse (4. Hauptst.), § 142 (Werke II 635). Nach Scheler (87) ein Wort der Madame Guyon.

⁶ Verf. übernimmt hier Formulierungen aus: Gotteserfahrung im Denken, Freiburg 1973, 122 f. sowie: Reden aus Glauben, Frankfurt/M. 1973, 122 f. Vgl. ausführlicher: Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. 1974, Kap. 2 (Leibhaftige Freiheit: Beendlichkeit des Symbols) mit dem Exkurs: Geschlechtlichkeit.

Freiheit zeigt und gibt sich unvermeidlich in konkreten Taten und Worten, die nicht sie selbst sind. Doch gerade so gibt sie, wenn sie dies in Wahrheit gibt, sich selbst — und könnte sich auf keine andere Weise geben. Also vermag Freiheit sich nur derart zu geben, daß sie nicht sich gibt?

Offenbar ist hier ein „Zwei-Welten-Denken“ kaum vermeidbar: hinter dem Gesagten bleibt das Verschwiegene, hinter dem Gewährten der Vorbehalt, hinter den Eröffnungen der verschlossene Rest. Und die Weisheit des Märchens (weisend, was im Menschen ist) deutet diesen Rest sogar als Blaubarts Kammer. — Doch suchen wir uns von Angst und „Realismus“ zu lösen und Gemeinsamkeit in reiner („heiler“) Form zu denken. Auch und gerade dann stoßen wir auf die Spannung von „sich“ und „nicht sich“:

Hingabe ist nicht nur kein Sich-Festhalten („wie ein Raub“ — Phil 2, 5 ff.), sie ist auch kein Sich-Wegwerfen — um so die Hingabe rasch hinter sich zu bringen. Statt im Selbstmord der *Hörigkeit* besteht die Hingabe der Freiheit als freie *Treue* darin, den Dienst ihrer Hingabe, die Distanz im Dienst der Einheit festzuhalten. Eben das Sich-nicht-Festhalten also hält Freiheit, die sich hingibt, fest. Und als solch ständig quellender Ursprung ihres Sich-Gebens steht sie in unaufhebbarer Differenz zu ihrem Sich-Geben. — Dennoch, sie gibt derart nicht etwa nur *trotz* diesem Sachverhalt sich selbst, sondern nur so und einzig dank seiner. Sonst gäbe nicht Freiheit sich, denn es gäbe sie nicht mehr.

In summa: was theoretisch unweigerlich paradox klingt, läßt im geglückten Vollzug freiheitlicher Übereinkunft sich durchaus erfahren: daß Freiheit die Vorbehaltlosigkeit ihrer Eröffnung eben in der Gewähr (will sagen: in dem Gewähren und Wahren zugleich) ihrer Unfaßlichkeit schenkt.

Die Wahrung dieser Unfaßlichkeit nun, welche die Hingabe von der Preisgabe unterscheidet, ist das eigentliche Amt der Scham. — Tiefer als um die Spannung von Individuum und Allgemeinem geht es also, wie gesagt, um die von Person und Natur. Die Allgemeingesetzlichkeit des Naturalen (von körperlichen bis in psychisch-geistige Gesetzhkeiten) droht in ihrer Notwendigkeitsstruktur das Personale zu verdecken; aber nicht minder droht diese Gefahr von seiten der Individualgesetzlichkeit je privater Vorlieben und Eigenheiten im biographisch erklärlichen Genötigtsein des Subjekts. — Dem Allgemeinen wie dem Individuellen (Hegel: dem Besonderen) gegenüber steht (von Hegel wie von Kierkegaard die Einzelheit, der Einzelne genannt) die Person als sie selbst.

Aber sie steht ihnen eben nicht bloß einfachhin gegenüber; sie steht und lebt und vollzieht sich *in* beidem. Darum will Scham die Person und das Personale nicht ohne weiteres vor dem Naturalen — soweit möglich — bewahren, sondern sie will Person vor der *Verwechslung* mit dieser Greifbarkeit ihrer bewahren. Das heißt, sie will beides in seinem Eigensein wahren; um es mit einer berühmten christologischen Formel zu sagen: sie wehrt der Vermischung der Dimensionen um ihrer Ungeschiedenheit willen.

So hat sich als der ursprüngliche Ort der Scham die Interpersonalität als solche gezeigt; das Phänomen der Scham gehört ins Zentrum einer transzendentalen Dialogik. Erst sekundär legt solche Interpersonalität sich im konkret Sozialen, dem Feld von Pädagogik, Soziologie und Psychologie, aus. Aber diese Auslegung darf darum nicht als beliebig und beiläufig gelten. Die konkrete Gestalt des Miteinander der Freiheiten ist die jeweils vielfach geschichtlich bestimmte Kultur. — Damit hat der Gang unserer Überlegung wieder zu ihrem Ausgangssatz geführt.

V. Scham-Kultur

Soll von dem Erreichten her nun auf die je geschichtlichen Konkretionen hin weitergedacht werden, dann mündet die philosophische Reflexion früher oder später in Zeit- und Kulturkritik, in pädagogisch-politische Programmatik. — Hier soll es beim Bedenken von deren philosophischen Prolegomena bleiben.

1. Dazu sind vorab Kritisierbarkeit und Kritikbedürftigkeit jeder bestimmten Kultur und ihrer Formen zu sehen. Freilich auch nochmals die Kritisierbarkeit und Kritikbedürftigkeit jeder Kritik an ihnen. Solche Einsicht verbietet die Absolutsetzung sowohl bestimmter hier und jetzt geltender Normen und Formen als auch der jeweils geäußerten Kritik an ihnen (geschweige denn der Kritik an Norm und Form überhaupt).

Die spezifisch heutige Problematik, daß man sowohl die Notwendigkeit von Institutionen wie die Fraglichkeit jeder tatsächlich bestehenden Institution erkennt, ist wiederholt erörtert worden und inzwischen wohl weithin bewußt. Aus diesem gemeinsamen Problembewußtsein gehen ja die zum Teil gegensätzlichen Lösungsversuche hervor. Worauf nun diese Prolegomena bestehen wollen, ist dies, daß jede mögliche Lösung eine kulturelle sein muß, also nicht in einer Überwindung, oder genauer: Abschaffung der Spannung von Kultur als solcher gesucht werden kann.

2. War zuvor von Grenzerfahrungen der Schamfreiheit die Rede, dann verlangt dies nun — im Sinn unserer Ausgangsthese über Scham als Kulturphänomen und Kultur als Natur des Menschen — nach Präzisierung. In der Sprache des biblischen Mythos (man könnte es auch in Auseinandersetzung mit Freuds Sicht des Kindes und seiner Sexualität formulieren): Adam und Eya schämten sich vor dem Fall nicht etwa deswegen nicht voreinander, weil sie scham-los waren, sondern weil die Scham noch nicht verletzt worden war.

Die verbreitete sexuelle Deutung des Sündenfalls dahingestellt, zeigt er in der hier vertretenen fundamental-anthropologischen Perspektive jedenfalls dieses Gesicht: Der Griff nach dem Apfel bedeutet jene Verletzung der Scham, welche

die Freiheit = Freigiebigkeit Gottes in seiner „Bereitstellung“ der Welt nicht mehr als solche (an)erkennt; welche also die Unverfügbarkeit der Welt als der seinen im Sinn des Vorbehalts interpretiert und darum das „Gegebene“, statt es als Gabe zu erwarten, ungeduldig an sich reißen, es besitzergreifend nehmen — statt annehmen — will. Ist damit die alles tragende Erscheinungs- (d. h. Hingabe-) Struktur der Schöpfung als solcher⁷ verkehrt, dann wird von dieser Verkehrung auch die zwischenmenschliche Erscheinungs-Existenz des Leibes erfaßt: sein Hingabe-Charakter tritt hinter dem Aspekt von Aggressivität und Bedrohtsein zurück. — Nicht also Geschlechtlichkeit und Geschlechtsvollzug als solche sind sündig, sondern deren lieblos selbstsüchtiger statt liebend dankbarer Vollzug.

Mit anderen Worten, gegen die Deutung des Deutschen Idealismus und seiner Nachfolger wie etwa Ernst Bloch oder — im Blick besonders auf unser Thema — Leszek Kolakowski⁸: Kultur als solche ist nicht Folge eines Sündenfalls, weder im positiven Verständnis (Sündenfall als Durchbruch zur „Mündigkeit“) noch im negativen, kulturfeindlichen Sinn⁹. Solche Folge ist erst die faktische, tatsächlich zu kritisierende *Gestalt* unserer Kultur. Darum entspringt auch Scham nicht einem Sich-Schämen(-Müssen), sondern umgekehrt dieses ihrer Verletzung.

Kolakowski nennt wie wir die Scham ein Kulturphänomen; aber in dem Sinn, daß Kultur die Natur für beschämend erkläre. Die jüdisch-christliche Anthropologie stellt sich ihm so dar, daß Gottes Auge „unsere Kleidung durchdringt und jeden von uns ständig nackt oder natürlich oder schmachbedeckt sieht“ (36); „daß der Mensch in Wahrheit nackt ist, die Kleidung dagegen seine Wahrheit verbirgt. Die Rückkehr zur Wahrheit ist die Rückkehr zur Schmach“ (37). Kurz: wir sind hiernach „Tiere, denen es gelingt, das eigene Tiersein durch Kleidung zu verbergen“ (39). — Die Kultur zeigt sich damit als innerlich ambivalent: als Errungenschaft zwar, doch, weil nur in ständig aufrechtzuerhaltendem Anschein, erheblich belastend.

Dementsprechend sieht Kolakowski auf dem Grund des Wunsches nach sexueller Stimulation bei dem Publikum des Strip-tease eine doppelte Intention wirksam werden: einmal, in Identifizierung mit der Darstellerin, die Identifikation mit der — antikulturell gesehenen — Natur (Exhibitionismus), sodann, in Identifizierung mit der — antinatural gesehenen — Kultur, den Willen zur Schmach

⁷ Vgl. Deus datus. Über Tranz-Immanenz als Freiheitsverhältnis, in: TheolPhil 47 (1972) 321—340; auch als Kap. 7 (Gottes Menschlichkeit [Analogie]) in: Gotteserfahrung im Denken.

⁸ Erkenntnistheorie des Strip-tease, in: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, München 1967, 33—50.

⁹ Vgl. meinen Artikel „Schuld“ in: H. KRINGS/H. M. BAUMGARTNER/CH. WILD (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973/74; erweitert in: Konturen der Freiheit.

der fremden Natürlichkeit (Sadismus), wobei diese Intentionen sich nochmals charakteristisch verschränken und durchdringen.

Seine geistvolle Analyse will an einem Teilphänomen sichtbar machen, daß Kultur ein System selbstaufgelegter Zwänge sei — im Protest gegen „alle Philosophien der Harmonie“, die „in einem spezifisch menschlichen Geist ‚nur einen veredelnden Überbau‘ sehen ... wie die Thomisten und alle hylemorphistischen Schulen“ (47). Lassen wir die philosophiegeschichtliche Polemik auf sich beruhen, dann wird der These, wie gesagt, als *Tatsachenaussage* auch der Christ beipflichten, nicht aber, insofern sie als grundsätzliche Definition von Kultur als solcher gelesen sein wollte.

In der hier festzuhaltenden nicht historisch-genetischen, sondern grundsätzlich-philosophischen Perspektive wird demgegenüber behauptet, die Kulturzwänge seien nicht gegen die Natur, sondern gegen die Unkultur gerichtet, nicht gegen das Tierische, sondern das Unmenschliche im Menschen. — Darum stellt es sich als Mißverständnis dar, wenn der Wille zur Beseitigung der Zwänge sich als Programm einer utopischen Abschaffung der Kultur meint verstehen zu müssen. Ebenso ist es ein Mißverständnis, Scham als solche zu den Zwangs-Institutionen zu zählen. — Nicht ein von *Scham* befreiter Mensch ist die adäquate Vision freier Humanität, sondern ein von Beschämung freier und eine von ihren Zwängen befreite Scham. — Dorthin wies das schöne Wort der Madame Guyon.

3. Scham im eigentlichen Sinn ist darum auch nicht vom Tabu her, als Tabuisierung zu sehen. Unter dieser Sicht interpretiert man sie etwa als Angst-(oder auch Eitelkeits-)Phänomen; und von hier aus wird *Obszönität* als Mittel der Kulturkritik eingesetzt. — Im Unterschied zum Bereich der „Pornotopia“¹⁰, in der es schlicht um scham-losen Sexualgenuß geht, zielt das Obszöne ja ausdrücklich auf die Verletzung der Scham (von der leiblichen bis zur seelisch-geistig-religiösen).

Freilich ist bereits die „schlichte“ Schamlosigkeit des Pornographischen keineswegs derart „unbefangen“, wie oft unterstellt wird. Darum nicht, weil auch sie — unausweichlich — Kulturphänomen, *menschliche* Schamlosigkeit ist. Das erklärt wohl zwei Phänomene, die gewiß nicht ohne inneren Zusammenhang bestehen.

Das erste ist die von Scheler herausgestellte „Alternative: Scham oder Ekel“ (140). Die oft erörterte Frauenverachtung des Roués ist ja weder einfach Überdruß aus Übersättigung, noch richtet sie sich eigentlich gegen die Frau; sie ist im Grunde auf das *andere* Geschlecht projizierter Haß auf das Geschlecht, das heißt auf die Geschlechtlichkeit, an sich: als Ekel ob seiner „Tierhaftigkeit“.

¹⁰ E. MERTNER/H. MAINUSCH, *Pornotopia. Das Obszöne und die Pornographie in der literarischen Landschaft*, Frankfurt/M. 1970.

Und das führt zum zweiten: Nicht nur und erst die Obszönität, sondern schon Pornographie und -praxis als solche tendieren einerseits ins Fäkalische, andererseits zum Sadismus, beziehungsweise zu vielfachen Kombinationen von beidem.

Obszönität aber setzt dies bewußt als Mittel ein: zur Verletzung der Scham als einer Hülle, um die darunter verborgene „nackte Wahrheit“ in ihrer Häßlichkeit sichtbar zu machen. — Das Recht dazu soll ihr hier nicht bestritten werden, wenngleich sie ihrerseits der Frage nach ihrem wirklich treibenden Interesse nicht ausweichen dürfte. Jetzt sei nur erörtert, inwieweit — was immer es mit Schönheit oder Häßlichkeit der nackten Wahrheit (Kolakowski) auf sich habe¹¹ — Scham als deren *Hülle* gedacht werden müsse.

In der Tat ist *Scham* schön. Scheler meint: als „schönes, ganz unmittelbares Versprechen der Schönheit. Und ihre Art zu versprechen ist ‚schön‘, da es ungewolltes Versprechen ist, ja durch das Verbergen des Schönen auf seine geheime Existenz erst unwillkürlich hinweist“ (101)¹². Dabei hat er aber nur eine bestimmte Weise von Schamhaftigkeit im Blick (die er im übrigen mit aller wünschenswerten Klarheit von Koketterie unterscheidet).

Scham als „Gewissen der Liebe“ (124) ist aber mehr als nur Wink und Verheißung; sie ist nicht bloß Hülle und Kleid, „*qui enveloppe*“: sie *enthüllt*. Und dieser Satz erhält sein volles Gewicht, wenn wir ihn statt auf die schamhafte Schönheit auf den schamhaft Schauenden beziehen.

Schon hinsichtlich jener ist er zu bedenken: Die (ihrerseits sehr schöne) Bemerkung Schelers, „Nichts Anziehenderes gibt es vielleicht unter allen weiblichen Reizen als die Scham, die sie zu verbergen strebt“ (101), beschränkt schon durch ihr eigenes „vielleicht“ den Superlativ auf eine bestimmte gesellschaftliche Situation. Scham muß nicht bloß derart *indirekt* offenbaren.

Vor allem aber gilt von der Scham des Schauenden, daß sie nur sekundär „diskret übersieht“. Sie tut gewiß auch dies, wo geboten; aber wenn schon hierfür zutrifft, daß schamhafter als das „Übersehen“ das Erst-gar-nicht-Sehen ist¹³, dann zeigt sich erst hinter solchen abgewandelten Formen das ursprüng-

¹¹ Tatsächlich bedeutet auch in der jüdisch-christlichen Tradition das Erscheinen der Wahrheit (und so das volle Ans-Licht-Kommen des Geschöpfs) den Tod des hiesigen Menschen (Ex 33, 18—20; 1 Kor 15, 50); doch die Botschaft der Erlösung ist eben die einer wahren Verwandlung: der „neue Mensch“ hat eine neue Ehre, Grund zur „Parthesie“ (2 Kor 3, 12; Eph 3, 12; Hebr 4, 16 — Röm 8).

¹² „Selbst das sichtbar Häßliche, z. B. eine häßliche Frau, wird noch schön im Erblicken ihres Schamausdrucks, der gleichsam sagt: ‚Ich bin nicht so häßlich, wie du meinst‘“ (ebd.).

¹³ Ähnlich wie man, im Blick etwa auf Adalbert Stifter, bemerkt hat, unter gewisser Rücksicht bestimme der Rang eines Schriftstellers sich danach, was für ihn gar nicht existent sei, betont SCHELER, daß die „*anima candida*“ sich weniger durch ihre Reaktion gegen bestimmte Einfälle dokumentiert als vielmehr darin, „daß ihr eben so vieles überhaupt nicht ‚einfällt‘, was der schamlosen Seele einfällt“ (113).

liche Phänomen: der Schamhafte sieht ja weder darum nicht, weil er (übersehen wollend) nicht sehen will, noch darum, weil er unaufmerksam oder blind wäre, sondern im Gegenteil darum, weil er „seine Augen ganz woanders hat“, also weil er „ganz Aufmerksamkeit“ ist: Scham *ersieht*.

Als Gewissen der Liebe ist Scham ihr Auge, und nur Liebe sieht wirklich: „ubi amor, ibi oculus“ (Thomas von Aquin)¹⁴. Thomas bemerkt bei der Erörterung der „*temperantia*“ (J. Pieper: Zucht und Maß), daß die Sinnenfreude beim Menschen bedeutsam anderer Art sei als beim Tier: während dieses in seiner lebenspraktischen Gebundenheit nur Lust an Nahrung und Geschlecht kenne, sei dem Menschen die Freude am Schönen gegeben¹⁵. — Hier wirkt also eine Distanzierungskraft, dank deren das Begegnende nicht bloß als den Zugriff provozierendes (not-wendendes) Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses in den Blick kommt, sondern als es selbst, frei, in seiner eigenen Wahrheit erscheint.

Dieses Erscheinen der Wahrheit von etwas — das Erscheinen von etwas in seiner Wahrheit — ist das Schöne. Und das Gewissen der ihr entsprechenden Aufmerksamkeit ist die Scham. — Statt also, daß sie verklärt und verschleiert — wie die Erfüllung träumenden Bedürfnisse —, entdeckt sie. Scham ist der Sinn des freien Menschen für das sich ihm schenkende *Geheimnis*.

VI. Scham und Seligkeit

Geheimnis aber ist nicht etwas, das verborgen wäre, so daß es, enthüllt, verschwände. Das gilt von Problemen und Rätseln, womit man das Geheimnis immer wieder verwechselt. Geheimnis ist vielmehr *undurchschaubare Offenbarkeit*.

„Dem ‚Mysterium‘ genannten Kern des Lebendigen entspricht nicht etwa irgendwelche nebelhafte Ahnung, oder ein Geheimerlebnis, sondern die gespannte [heute sagte man wohl eher: gesammelte] Anschauung, bei der die Ehrfurcht vor dem Mysterium sich umsetzt in Zucht- und Selbstüberwindung“ (Romano Guardini)¹⁶.

Das sind — zugegeben — letzte, vielleicht eschatologische Perspektiven. Das Letzte will das Vorletzte und seinen Rang nicht leugnen. Das heißt, der Tabu-

¹⁴ Sent, 3 d 35, 1, 2, 1. SCHELER: „Ganz analog läßt auch die Ehrfurcht erst die Werttiefe der Welt erblicken, wogegen der Ehrfurtslose sich immer nur mit der Flächen-dimension ihrer Werte begnügen muß“ (101).

¹⁵ S. th. II-II 141, 4 ad 3. — H. v. HOFMANNSTHAL, Buch der Freunde, Frankfurt/M. 1965, 55: „Das Schöne, auch in der Kunst, ist ohne Scham nicht denkbar.“

¹⁶ Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925, 245.

und Schutz-Charakter der Scham sei in seinem Recht und seiner hiesigen Notwendigkeit nicht bestritten.

Stanislaus von Dunin-Borkowski hat in seinen Erzieherischen Miniaturen von „bodenlosen Abgründen“ in jeder Menschenbrust geschrieben: „Keiner soll sich selbst hinabstürzen, und soll niemanden hinabstoßen. Eine Enthüllung dieser Tiefen vernichtet den Selbstglauben und anderer Vertrauen. Die Tatsache des Daseins des Geheimnisses genügt. Leugnen wäre Lüge, Ausplaudern Rücksichtslosigkeit oder Beschränktheit.“ Im Menschen sei hier durchaus eine „Lichtscheu am Werk. Aber hier ist das Tiefste nicht Furcht vor der Beschämung, sondern keusche Scham vor dem frechen Blick der Geheimnissüchtigen oder dem staunend enttäuschten der Unbefangenen“¹⁷.

Die Scham der Liebe — wieder: von der leiblichen bis zur geistigen Scham — trägt hier die Gestalt liebender Rücksicht. Und davon zu reden ist heute wahrhaftig vonnöten; vergißt man doch bei allem Willen zu Wahrhaftigkeit und Wahrheit nicht selten, daß die Wahrheit, soll sie wirklich wahr sein, auch in dem Sinne „konkret“ sein muß, daß sie nur liebend erblickt, gesagt und getan werden kann¹⁸.

Trotzdem ist es wohl nicht müßig, diesen Gesichtspunkt ausdrücklich für vorläufig zu erklären. Denn in der hiermit eröffneten Dimension ist die Auseinandersetzung zwischen schonend bewahren wollender Liebe und dem Willen zu ärztlich-prophetischer „Klarstellung“, der nicht weniger Liebe sein muß, unabschließbar. Es gilt darum zu sehen, daß *beides* vorläufig ist — und sich als vorläufig, das heißt als „aufzuhebend“, wissen muß, soll es sich nicht ideologisch verkehren.

Zuletzt geht es nicht um die Alternative „Verdecken oder Enthüllen“, und auch nicht um die lebenskluge Geduld der Enthaltung von beidem. Diese Geduld wartet ja auf etwas: auf bewahrende Enthüllung¹⁹.

Dann aber ist die Scham der Rücksicht als Gestalt jetziger (Mit-)Menschlichkeit nicht etwas, das einmal einfachhin verschwinden soll (und es ist nicht bloß Ungeduld, wenn man dieses Verschwinden — „progressiv“ — vorwegzunehmen sucht); sie soll sich vielmehr erfüllend verwandeln: Die Liebe der Rücksicht zu rückhaltloser Bejahung; bewahrende Scham zu jener unfasslich intimen Diskretion, in der zwischen Liebenden eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm, sondern jeweils beim anderen und so wahrhaft bewahrt ist.

¹⁷ Miniaturen erzieherischer Kunst ²Berlin—Bonn 1934, 23. Vgl. H. U. v. BALTHASAR, Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1947, 233—245: In einem wahren Liebesverhältnis will der eine alles von sich sagen, der andere jedoch ihn nicht dazu kommen lassen: beide aus Liebe.

¹⁸ Eph 4, 15: ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ — wahrheitend in Liebe.

¹⁹ „Geduld, ihr Forscher! Die Aufklärung des Geheimnisses wird durch dieses selbst erfolgen“, KARL KRAUS, Beim Wort genommen, München 1955, 452.

Credo, quia absurdum est?

1. In der Theologie des Glaubens begegnet zuweilen der Satz: *credo, quia absurdum est*¹. Das bedeutet: Ich glaube, weil es Widersinn (*absurdus* = mißklingend) ist. Oder: Gerade weil es Widersinn ist, glaube ich es. Das „*absurdum*“ bezeichnet demnach das Was, das Gegenüber des Glaubens. Die Widersinnigkeit dieses Gegenübers bildet den Grund (*quia*) des Glaubens.

Der Spruch: *credo, quia absurdum est* wird Tertullian († nach 220) zugeschrieben. Er findet sich jedoch in dieser Form und Begrifflichkeit nicht bei ihm, auch nicht bei einem anderen Kirchenschriftsteller. Allerdings wählte Tertullian einige Formulierungen, die es verständlich machen, daß man in ihm den Urheber des Spruches sieht. Diese Formulierungen stehen in seinem Werk: *De carne Christi* (um 210/212). Darin verteidigt der Afrikaner gegen Gnostiker und Doketen die wahre Menschheit und Leiblichkeit Christi. Dabei betont er die notwendige Unehre des Glaubens (*necessarium dedecus fidei*) und schreibt dann:

„*Natus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile*“².

Vor allem der zweite Teil des zweiten Satzes (*credibile est, quia ineptum est*) gleicht dem Spruch: *credo, quia absurdum est*. Das Wort „*ineptus*“ kann man als Synonym von „*absurdus*“ verstehen. Tertullian empfindet das Paradox der Geburt und des Todes des Sohnes Gottes sowie die Auferstehung eines Begrabenen. Er formuliert deshalb paradox: Weil die Geburt des Sohnes Gottes eine Schmach ist, ist sie keine Schande; weil der Tod des Sohnes Gottes eine Torheit ist, ist er glaubhaft; weil die Auferstehung des Begrabenen eine Unmöglichkeit ist, ist sie gewiß. In dem Schmachvollen der Geburt des Sohnes Gottes liegt der Grund dafür, daß sie keine Schande darstellt. Das Törichte des

¹ Vgl. dazu G. SÖHNGEN, *Credo, quia absurdum*, in: LThK III, 89; H. BALOCH, *Außerhalb der Welt kein Heil. Der Antitheismus des Albert Camus*, in: GRABNER-HAIDER (Hrsg.), *Gott*, Mainz 1970, 75–78; R. FABIAN, *Absurd*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von JOACHIM RITTER, I, Darmstadt 1971, 66/67; J. STEILEN, *Der Begriff „Paradox“*. Eine Begriffsanalyse im Anschluß an Kierkegaard, Diss. (masch.), Trier 1974, 262/263.

² *De carne Christi* V4 (CChL 2, 881 Z. 26–29; EP 353); vgl. dazu J. LORTZ, *Tertullian als Apologet I*, Münster 1927, 224; L. SCHESTOW, *Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste*. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von HANS RUOFF, Graz 1949, 113; H. von CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Urban-Bücher 50), Stuttgart 1965, 26.

Todes des Sohnes Gottes erweist sich als Grund für seine Glaubwürdigkeit. Das Unmögliche der Auferstehung bildet den Grund ihrer Gewißheit. Das sind zugespitzte Wendungen. Sie entsprechen dem Stil Tertullians³. Er sprach beispielsweise auch vom „gekreuzigten Gott“⁴, während das NT nur vom gekreuzigten Christus redet (vgl. 1 Kor 1, 23; 2, 2). Außerdem besaß Tertullian, obgleich selbst nicht unphilosophisch, eine Abneigung gegen die Philosophie und die Philosophen⁵.

Sören Kierkegaard (1813—1855), in dessen Bibliothek sich sämtliche Schriften Tertullians befanden⁶ und bei dem die Begriffe „absurd“ und „paradox“ eine wichtige Rolle spielen⁷, vertrat die Ansicht, der Glaube erfolge kraft des Absurden⁸. Gerade das Absurde sei der Gegenstand des Glaubens und das einzige, was sich glauben lasse⁹. Das Absurde des Christentums sei die Menschwerdung des Sohnes Gottes, daß nämlich die ewige Wahrheit in der Zeit geworden, daß Gott geworden, geboren, gewachsen sei, ganz und gar wie der Einzelmensch geworden sei, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen¹⁰. Im Martyrium des Glaubens werde der Verstand gekreuzigt¹¹. Die Skepsis des Humors verhalte sich zur Skepsis der Ironie wie Unwissenheit zu dem alten Satz: *credo quia absurdum*¹².

³ Vgl. z. B. Apologeticum XVII 2 u. 3 (CChL 1, 117 Z. 6—15); De baptismo II 2 (CChL 1, 277 Z. 14—278 Z. 3); s. auch LORTZ (s. Anm. 2) II, Münster 1928, 192.

⁴ Vgl. Adversus Marcionem II 27, 7 (CChL 1, 507): „Qui talem deum dedignaris, nescio, an ex fide credas deum crucifixum.“ Vgl. auch J. MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott. München 1972.

⁵ Zu Tertullians Kritik an der Philosophie vgl. vor allem: Apologeticum XLVI (CChL 1, 160—162; BKV 24, 157—162); De praescriptione haereticorum VII (CChL 1, 192—193; BKV 24, 312—314); De anima I, III, XXVI (CChL 2, 781—783; 785/786); s. auch H. von CAMPENHAUSEN (s. Anm. 2) 21—24; W. WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen I, Darmstadt 1972, 72/73.

⁶ Vgl. dazu H. ROOS, Kierkegaard et le catholicisme, Louvain 1955, 87 und 91.

⁷ Vgl. dazu besonders STEILEN (s. Anm. 1); Zu dem Thema: Das Absurde und der Glaube vgl. auch SCHESTOW (s. Anm. 2) bes. 62—92; 111—114; 281.

⁸ Vgl. Furcht und Zittern, in: Gesammelte Werke IV, Düsseldorf/Köln 1971, 48—53; Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, übersetzt von HANS MARTIN JUNGHANS, in: Gesammelte Werke XVI/2, Düsseldorf/Köln 1958, 291—295; Die Tagebücher, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von HAYO GERDES, I, Düsseldorf/Köln 1962, 307.

⁹ Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, in: Gesammelte Werke XVI/1, Düsseldorf/Köln 1957, 202 und 203.

¹⁰ Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, in: Gesammelte Werke XVI/1, 201.

¹¹ Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, in: Gesammelte Werke XVI/2, 270; s. dazu auch SCHESTOW (s. Anm. 2) 87.

¹² Vgl. Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, unter Mitarbeit von ROSE HIRSCH übersetzt von EMANUEL HIRSCH, in: Gesammelte Werke XXXI, Düsseldorf/Köln 1961, 334; s. auch 374 Anm. 406.

Karl Barth (1886—1968), der mit Kierkegaard den „unendlichen qualitativen Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit beharrlich im Auge behielt¹³ und der die *analogia entis* als die Erfindung des Antichristen charakterisierte¹⁴, beschrieb bei der Auslegung von Röm 3, 28 das Paradox des Glaubens und hob dabei hervor, der Augenblick der Bewegung des Menschen durch Gott sei und bleibe gegenüber allem Vorher und Nachher etwas Eigenes, Anderes, Fremdes. Erläuternd fügte er hinzu: dieser Moment „pflanzte sich nicht fort im Nachher, so wenig er im Vorher seine Wurzel hat, er steht in keinem zeitlichen, ursächlichen, logischen Zusammenhang, er ist immer und überall das schlechthin Neue, er ist immer das Sein, Haben und Tun des Gottes, der allein Unsterblichkeit hat. *Credo, quia absurdum!* Freigesprochen ist der Mensch immer nur als vor Gott Verurteilter. Leben kommt immer nur aus dem Tode, Anfang nur aus dem Ende, Ja nur aus dem Nein¹⁵“. Barth, der Gott radikal vom Menschen distanziert, geht es um das „*solus deus*“ und das „*sola fides*“ in der Rechtfertigung des Menschen durch Gott. Er unterstreicht das Erregende, daß ein vor Gott Verurteilter freigesprochen wird und daß aus dem Tod das Leben kommt, aus dem Ende der Anfang und aus dem Nein das Ja¹⁶.

2. Die zitierten Äußerungen von Tertullian, Kierkegaard und Barth lassen — bei aller Unterschiedlichkeit — erkennen: Wer sich dem offenbarenden Gott und seinem Offenbarungswerk glaubend zuwendet, stößt auf unüberschreitbare Grenzen des Erfassens. Er gewahrt das Anderssein, die Fremdheit, die Unverfügbarkeit, die Unbegreiflichkeit und die Verborgenheit Gottes und seiner Wege (vgl. Röm 11, 33—35). Er wird sich bewußt, daß der Glaube es mit dem Unsichtbaren zu tun hat (vgl. 2 Kor 4, 18; Hebr 11, 1), mit dem, was nicht vor Augen liegt, mit dem Gott, der, menschlich und weltlich geurteilt, Unmögliches vermag (vgl. Gen 18, 14; Lk 1, 37), der Tote lebendig macht und Nichtseiendes ins Dasein ruft (vgl. Röm 4, 17). Er stellt fest, daß der Glaube hofft gegen alle menschliche Hoffnung (vgl. Röm 4, 18) und daß er auszieht, ohne zu wissen, wohin er komme (vgl. Hebr 11, 8). Er sieht, daß der Glaube die Gestalt der Demut und des Gehorsams (vgl. Röm 1, 5; 6, 17; 15, 18; 16, 26; Kor 7, 15) besitzt, und zwar des Gehorsams nicht nur des Willens, sondern auch des Ver-

¹³ Vgl. K. BARTH, Der Römerbrief, 6. Abdruck der neuen Bearbeitung, München 1933, XIII.

¹⁴ Vgl. Die kirchliche Dogmatik I/1, Zollikon-Zürich 1947, VIII.

¹⁵ Der Römerbrief 86; vgl. dazu H. ZAHNT, Die Sache mit Gott, München 1968, 35; L. SCHEFFCZYK, Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nicht-theistischen Theologie, Regensburg 1974, 75—79.

¹⁶ Angesichts des von PAUL TILICH (1886—1965) gelehrtens „absoluten Glaubens“ stellt L. SCHEFFCZYK die Frage: „Ist der Tillichsche ‚Gott über Gott‘, der im Mut zum Sein erfahrbar wird, mehr als eine Formel zur Bejahung auch der Sinnlosigkeit des Seins, ein modernes existentielles ‚credo, quia absurdum‘?“ (Gott-loser Gottesglaube? [s. Anm. 15], 134).

standes (vgl. 2 Kor 10, 2.6)¹⁷. Er wird inne, daß die Inhalte seines Glaubens den geschaffenen Verstand des Menschen so übersteigen, daß sie ohne Gottes Offenbarung nie in den Bereich menschlichen Erkennens kämen (vgl. 1 Kor 2, 6—12) und auch nach der Offenbarung und der Annahme im Glauben vom Dunkel umhüllt bleiben (vgl. 1 Kor 13, 12; 2 Kor 5, 6.7)¹⁸.

Dies alles kann in der Formel: *credo, quia absurdum est* ausgesagt sein. Insbesondere kann der Begriff „absurd“ durch seine Befremdlichkeit auf das, verglichen mit Mensch und Welt, Andere Gottes und seiner Offenbarung hinweisen. Trotzdem gefällt es nicht, daß in dem genannten Satz das Gegenüber des Glaubens als Widersinn und diese Widersinnigkeit¹⁹ als Grund (*quia*) des Glaubens hingestellt wird²⁰.

Das NT charakterisiert den Gegenstand des christlichen Glaubens nicht als Absurdität, sondern, wie noch näher zu zeigen sein wird, als Mysterium sowie (für den Ungläubigen!) als Ärgernis und Torheit. Sodann verdeckt die Kennzeichnung des Glaubensgegenübers als „*absurdum*“ die Tatsache, daß die Inhalte der göttlichen Offenbarung nicht nur Verborgenhheitscharakter, sondern auch Verständlichkeitscharakter besitzen²¹. Wie alles Sein sind die Gegenstände des christlichen Glaubens ontologisch wahr, d. h. erkennbar und verstehbar. *In revelatione omne credibile est intelligibile*. Deshalb vermag der menschliche Geist sich die Offenbarungswahrheiten innerlich anzueignen, dem Fundus seines eigenen Wissens einzuordnen und auch wenigstens stückweise und ansatzweise zu durchdringen²². Der christliche Glaube vollzieht sich auch als Erkennen (vgl. z. B. Joh 6, 69; 16, 30; 1 Joh 4, 16), als Wissen (vgl. z. B. Röm 6, 9; 2 Kor 4, 14), als Einsicht und als Weisheit (vgl. Eph 1, 8.17.18). Ohne die erkenntnistheftige Struktur des Glaubens wären Glaubensverständnis und Glaubens-

¹⁷ Vgl. DS 3008 u. Dei Verbum 5 (*plenum intellectus et voluntatis obsequium*).

¹⁸ Vgl. DS 3015; 3016.

¹⁹ Zu KIERKEGAARD schreibt SCHESTOW (s. Anm. 2) mit Recht: „Die nackte Behauptung, der Glaube beruhe auf dem Absurden, wird niemandem überzeugend erscheinen: Wenn der Glaube all seine Hoffnung auf das Absurde setzt, dann kann alles, was man nur will, als Wahrheit gelten, wenn es nur den Beigeschmack von Widersinnigkeit hat“ (a. a. O. 75).

²⁰ F. NIETZSCHE (1844—1900) bemerkte einmal: „Zu der Demuth, welche spricht: *credo quia absurdum est* und ihre Vernunft zum Opfer anbietet, brachte es wohl schon Mancher: aber Keiner, so viel ich weiß, bis zu jener Demuth, die doch nur einen Schritt davon entfernt ist und welche spricht: *credo quia absurdus sum*“ (Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile, in: Gesammelte Werke [Musarionausgabe] X, München 1924, 273 Nr. 417).

²¹ Vgl. dazu G. SÖHNGEN, Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg/München 1964, 71/72.

²² Vgl. DS 3016; Dei Verbum 5.

wissenschaft (Theologie) undenkbar²³. Zudem gibt es nicht nur das Erkennen im Glauben und aus dem Glauben, sondern auch das Erkennen vor dem Glauben, vor allem die Rechtfertigung des Glaubens vor Vernunft und Gewissen (vgl. 2 Kor 4, 2), so daß der Glaube ein vernunftgemäßer und verantwortlicher Gehorsam darstellt²⁴.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Absurde nicht der Grund des Glaubens ist. Was der Mensch in keiner Weise versteht, was für ihn völlig unverständlich ist, kann er nicht glauben und annehmen. Der wahre Grund des Glaubens läßt sich in dreifacher Weise bestimmen: als Beweggrund, als Zielgrund und als Wirkgrund. Der *Beweggrund* oder das Motiv des Glaubens liegt in der Autorität des offenbarenden Gottes²⁵ und Christi sowie in den Heilsverheißungen Gottes in Christus²⁶. Der Christ glaubt, weil die Autorität, d. h. die in der Heiligkeit, Wahrheit, Macht und Liebe gründende Überlegenheit des offenbarenden Gottes und Christi und die göttlichen Heilszusagen ihn bewegen. Zu diesen Beweggründen, die den Glauben innerlich tragen, kommen noch äußere Motive hinzu, nämlich äußere Antriebe, Anlässe und Voraussetzungen, z. B. die logisch-rationalen Glaubwürdigkeitsmotive²⁷, die Kirche, die Erziehung, bestimmte Lebenserfahrungen.

Mit dem Beweggrund des Glaubens, zumal mit den göttlichen Heilsverheißungen, hängt der *Zielgrund* des Glaubens zusammen. Das Ziel des Glaubens umfaßt die Frucht, die der Glaube dem Glaubenden erschließt und einbringt, also die Herrschafts- und Gnadendimension des dreifaltigen Gottes und darin die Rechtfertigung, die Sündenvergebung, das Heil und das Leben²⁸. Der Christ glaubt, weil ihn der Glaube rettet.

Der *Wirkgrund* des Glaubens meint das, was den Glauben im Subjekt des Glaubens nach Art der Wirkursache hervorbringt. Hierher gehören die göttliche

²³ Unter dem Titel „Glauben und Verstehen“ veröffentlichte RUDOLF BULTMANN eine vierbändige Aufsatzsammlung. Auch er unterstreicht damit den Verständlichkeitscharakter des Wortes Gottes, freilich im Sinne des menschlichen Selbstverständnisses. Das Wort Gottes ist verständliches Wort, d. h. es fordert nicht die Annahme von Absurditäten, sondern es eröffnet das existenzielle Sich-Selbst-Verstehen des Menschen (vgl. z. B. Glauben und Verstehen I, Tübingen ¹⁹⁶⁶, 282/283). Gleichzeitig vertritt BULTMANN jedoch die Nichtausweisbarkeit der Offenbarung und des Glaubens; vgl. dazu z. B. Glauben und Verstehen III, Tübingen ¹⁹⁶⁵, 23; IV, Tübingen ¹⁹⁶⁷, 188; Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos II, Hamburg-Volksdorf 1952, 207.

²⁴ Vgl. DS 3009.

²⁵ Vgl. DS 3008.

²⁶ Zu den Heilsverheißungen Gottes als Beweggründe des Glaubens vgl. THOMAS VON AQUIN, De veritate q. 14, a. 1, c.: a. 2 ad 10; S. theol. I, II, q. 62, a. 4, c.

²⁷ Vgl. nochmals DS 3009.

²⁸ Zur Frucht des christlichen Glaubens vgl. z. B. H. SCHLIER, Nun aber bleiben diese Drei, Grundriß des christlichen Lebensvollzuges, Einsiedeln ¹⁹⁷², 43–47.

Gnade und die menschliche Person, die sich unter dem Einfluß dieser Gnade dem offenbarenden Gott erkennend und anerkennend anheimgibt. Der Christ glaubt, weil er dem Zug der Gnade Gottes in Freiheit folgt.

Die unbefriedigende Prägung: *credo, quia absurdum est* kann man vermeiden, indem man den unbiblischen Begriff „*absurdum*“ durch die neutestamentlichen Termini „*mysterium*“ und „*scandalum*“ ersetzt und dann dem „*mysterium*“ den Gläubigen und dem „*scandalum*“ den Ungläubigen zuordnet.

3. Der Gläubige darf erklären: *credo, quia mysterium est*. Damit soll zunächst zum Ausdruck gebracht werden: Das personale und sachhafte Gegenüber des christlichen Glaubens, also Gott und Christus sowie alles, was Gott in Christus durch den Heiligen Geist geoffenbart hat, erscheinen dem Christen nicht als „*absurdum*“, sondern als „*mysterium*“²⁹, nicht als Widersinn, sondern als Geheimnis. Der Begriff des Geheimnisses birgt sowohl das Element des Verborgenseins als auch das Element des Offenbarseins. Das Geheimnis ist in Gott verborgen, d. h. für den Menschen aus sich unerreichbar und nie durchschaubar. Das Geheimnis ist zugleich durch Gott offenbar, d. h. dem Menschen von Gott kundgetan. Das Grundgeheimnis des Christentums ist Gott, genauer: Gott in sich selbst (Trinität), Gott in hypostatischer Einigung mit einer menschlichen Natur (Inkarnation) und Gott in seiner gnadenhaften Verbindung mit den Menschen (Gnade)³⁰. In neutestamentlicher Sicht³¹, insbesondere in der Perspektive des Epheser- und Kolosserbriefes, bildet Jesus Christus das von Gott geoffenbarte Geheimnis, und zwar die Person Christi (vgl. Eph 3, 4; Kol 2, 2; 4, 3), sein Heilswerk in Tod und Auferstehung (vgl. 1 Kor 1, 23.24 mit 2, 7) und die Auswirkungen dieser Heilsereignisse, nämlich die eine Kirche aus Juden und Heiden (vgl. Eph 3, 6; Kol 1, 27) und die Zusammenfassung des Alls in Christus (vgl. Eph 1, 9.10).

Die Formulierung: *credo, quia mysterium est* macht ferner deutlich, daß das Geheimnishafte dessen, dem sich der Glaube zuwendet, als Grund (*quia*), als eine Art Beweggrund, des Glaubens betrachtet werden kann. Das Absurde stößt ab. Das Geheimnisvolle dagegen zieht an, fordert heraus und schenkt ein Stück Seligkeit. Das gilt schon im natürlichen und speziell im zwischenmenschlichen Bereich. Es gilt erst recht von dem Geheimnis, mit dem es der Glaube zu tun hat. Das Geheimnis des Glaubens (vgl. 1 Tim 3, 9) fordert die menschliche Erkenntniskraft heraus und treibt zum Suchen und Forschen (*fides quaerens*

²⁹ Vgl. DS 3015 (*credenda nobis proponuntur mysteria*)

³⁰ Vgl. dazu K. RAHNER, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, 51—99.

³¹ Vgl. dazu G. BORNKAMM, μυστήριον, in: ThWNT IV, 823—831; O. CASEL, Das christliche Kultmysterium. Regensburg 1948; G. SÖHNGEN, Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: Mysterium salutis I, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, 910—917.

intellectum) an. Es entbindet ungeahnte Energien für das Bemühen um Verstehen und Eindringen. Nur so erklärt es sich, daß im Laufe der Geschichte der Kirche so viele Anstrengungen gemacht wurden, Gott und seine Offenbarung zu verstehen. Das die Erkenntnis immer neu lockende und anspornende Glaubensgeheimnis verleiht dem Glauben einen dynamischen Zug, einen stets lebendigen Drang, noch tiefer auszuloten und vom Glauben fortzuschreiten zum Schauen, von der Erkenntnis in Bildern und Rätseln zu einer Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13, 12; 2 Kor 5, 7). Das Geheimnis des Glaubens fordert außerdem die menschliche Kraft der Hingabe heraus und treibt zur Liebe und zur Anbetung. Absurdes kann man nicht verehren und anbeten. Weil das Glaubensgeheimnis die menschlichen Kräfte des Erkennens und der Hingabe weckt, vermag es auch schon jetzt Seligkeit zu bewirken. Die Unbegreiflichkeit Gottes und seiner Offenbarung behindern oder begrenzen nicht die Seligkeit des Menschen, sondern ermöglichen sie³². Das alles berechtigt den Christen zu der Aussage: Ich glaube, weil das Gegenüber meines Glaubens ein Mysterium darstellt, das mich anruft, anzieht, lockt, herausfordert und (schon jetzt) selig macht.

4. Der Ungläubige wird gestehen: *non credo, quia scandalum est*. Das besagt: Dem Ungläubigen erscheint das Gegenüber des christlichen Glaubens als Ärgernis und Anstoß. Deshalb verweigert er den Glauben.

Wie das „*mysterion*“ bezieht sich im NT das „*skandalon*“ hauptsächlich auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus³³. Paulus bietet in Gal 5, 11 den Ausdruck: Skandalon des Kreuzes. Das Wort „Kreuz“ steht als Abkürzung für den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Der Genetiv kennzeichnet das Kreuz als Inhalt und als Ursache des Ärgernisses. Der von Paulus verkündigte gekreuzigte und auferweckte Herr ist den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit (vgl. 1 Kor 1, 23). Die Torheit ist eine andere Art des Ärgernisses und das Ärgernis eine andere Art der Torheit. Die Juden und Heiden sind die Vertreter der Ungläubigen. Ihnen stellt sich das Kreuz als Ärgernis und Torheit dar. Christus gleicht einem Stein, der eine doppelte Wirkung ausübt. Auf die Ungläubigen wirkt er als Stein des Anstoßes und folglich als Hindernis des Glaubens und auf die Gläubigen als Grund des Glaubens (vgl. Röm 9, 33; 1 Petr 2, 6—8).

Der Ungläubige, der mit den Maßstäben des natürlichen Denkens mißt, kann es nur als ärgerlich und töricht empfinden, daß ein Hingerichteter der Heilbringer sein soll, daß in einem schmachvollen Kreuzestod der Heilswille Gottes wirksam sein soll und daß in der Ohnmacht eines am Kreuze Sterbenden die Kraft Gottes zur Vollendung kommen soll (vgl. 2 Kor 12, 9). Das Ärgerliche

³² Zu diesen Gedanken vgl. RAHNER (s. Anm. 30) bes. 80, E. BISER, Glaubensprobleme, Augsburg 1970, 22—26.

³³ Vgl. G. STÄHLIN, *σκάνδαλον, σκανδαλίζω*, in: ThWNT VII, 343—358.

und Anstößige liegt darin, daß Gott so anders handelt, als es der Mensch erwartet. Wegen dieses Ärgernisses gelangt der Ungläubige nicht zum Glauben. Auch der Gläubige, dessen Glaube ein Leben lang mit dem Unglauben zu kämpfen hat (*fidelis simul et infidelis*)³⁴, erlebt immer wieder die Versuchung zum Unglauben, die von dem Anstößigen der Person und des Heilswerkes Christi ausgeht, heute beispielsweise von dem Ärgerlichen der jungfräulichen Empfängnis, der Wunder, der Auferstehung und der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu. Aber solange der Christ im Glauben verharret, läßt er sich durch das Abstoßende an Gottes Handeln nicht irre machen. Unter dem Einfluß der Gnade Gottes überwindet er immer wieder die Versuchung zum Unglauben und damit das Skandalon. Dabei erkennt er im Kreuz Christi das Äußerste, das Gott für die Menschen einsetzte. Was Abraham mit seinem Sohn Isaak nicht zu tun brauchte (vgl. Gen 22), das tat Gott mit seinem Sohn: Schonungslos gab er ihn dem Sterben in Schande und Gottverlassenheit preis (vgl. Röm 8, 32; Mk 15, 34). Die Hingabe des Sohnes in den Tod war ein Zeichen der nicht mehr zu überbietenden Liebe Gottes zu den sündigen Menschen³⁵. Dieses Äußerste der Liebe Gottes zu den Menschen hilft dem Gläubigen, das Ärgernis des Kreuzes zu überwinden, jenes Ärgernis, das beim Ungläubigen den Glauben verhindert. Während der Ungläubige von sich sagen muß: *non credo, quia scandalum*, darf der Gläubige versichern: *credo, quamquam scandalum*. Der Christ rühmt sich sogar des Kreuzes Christi (vgl. Gal 6, 14) und er vertraut auf die Verheißung, die Jesus Johannes dem Täufer ins Gefängnis übermitteln ließ: Selig ist, wer sich an mir nicht ärgert (Mt 11, 6/Lk 7, 23)³⁶.

³⁴ Zu diesem Sachverhalt vgl. J. B. METZ, Der Unglaube als theologisches Problem, Concilium 1 (1965) 484—492; S. ANNESER, Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen (Eichstätter Studien Neue Folge VIII). Kevelaer 1972.

³⁵ Vgl. dazu J. BLANK, Paulus und Jesus, München 1968, 294—301.

³⁶ Nach KIERKEGAARD ist dieses Wort für das Christentum grundlegend; vgl. dazu SCHESTOW (s. Anm. 2) 62.

Das Gottesbild – eine Geschichte der Spannung von Vergegenwärtigung und Erinnerung

Wenn es nicht schon fast wieder zu einer Mode geworden wäre, könnte man sich tatsächlich restlos darüber freuen, daß vor allem junge Menschen an Hand von Bildmeditationen von neuem an eine Erscheinung im Leben des Menschen, seiner Geistes- und Religionsgeschichte, herangeführt werden, die man „Bild“ nennt. Mit Recht kann man das Bild in die Welt der menschlichen Urphänomene einreihen, nicht nur von seiner langen Geschichte, sondern ebenso sehr von seiner Faszination her. Das Bild fasziniert, begeistert, belebt, beglückt — oder kann auch unglücklich machen und Schmerz bereiten, denn das Bild ruft in Erinnerung, läßt schauen und begreifen, regt zu Gedanken und neuen Einfallen an, ja kann sogar das Dargestellte präsent machen, re-präsentieren, im Sinne einer ganz bestimmten Art von Identitätsauffassung, in der Bild und dargestellter Gegenstand eins zu werden vermögen. — Diese Doppelung von Erinnerungs-, Darstellungs- und Vergegenwärtigungsfunktion ist mehr oder weniger immer vorhanden — friedlich nebeneinander, sich einander ergänzend — oder aber feindlich sich gegenseitig den Rang ablaufend. Dies bedeutet Spannung in der vieltausendjährigen Geschichte des Bildes — im Bereiche des Götterbildes aus der Umwelt des Alten Testaments, im Bilddenken des Judentums, der Griechen und Römer, wie der Christen.

Gehen wir nun dieser Spannung beziehungsweise den Versuchen, diese Spannung aus der Welt zu schaffen — auf Kosten des Bildes — oder sie richtig zu verarbeiten — in richtiger Rück-Sicht auf das Bild — etwas nach.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Situation des Götterbildes in der Umwelt des Alten Testaments. Das sehr gute Buch von Karl-Heinz Bernhardt: *Gott und Bild* (Berlin 1956), ist hierin ein wertvoller Wegweiser. — Zunächst einmal überrascht die Tatsache folgenden Forschungsergebnisses: Das Götterbild in der Umwelt des Alten Testaments sollte nicht eine eigentliche „Abbildung“ der Gottheit im Sinne einer getreuen Nachbildung des Urbildes sein. Die Funktion des Bildes, Erinnerung, Nachzeichnung des Urbildes zu sein, trat vor der anderen Funktion des Bildes sehr stark, ja zunächst gänzlich, in den Hintergrund, den Dargestellten zu vergegenwärtigen. Mit anderen Worten: Diese frühen Götterbilder sollten gar keine Bilder sein, beziehungsweise sie sollten ausschließlich nur eine Funktion des Bildes eindringlich zum Bewußtsein bringen: die Vergegenwärtigung des Gottes. Das Bild sollte sein Körper, Materie, die das göttliche Fluidum beseelt. „Dieses göttliche Fluidum“, so meint Bern-

hardt, „ist als ganz feiner, licht- und hauchartiger Stoff zu denken, der ebenso wie die Totenseele und der Dämon nicht nur in organische, sondern auch in anorganische Körper einziehen kann. Daher ist die äußere Gestalt des Bildes für seinen Verehrer von sekundärer Bedeutung — entscheidend für den religiösen Wert eines Götterbildes ist allein der Geistbesitz¹.“ Am Anfang dieser Bilder steht also, so könnte man etwas vereinfachend sagen, eine mehr oder weniger bewußte Absage an die Doppelung von Abbild und Vergegenwärtigung. Es blieb jedoch nicht bei dieser „Einfachheit“. Man wollte bald beides: Abbildung und Vergegenwärtigung. Die Gründe für dieses neue Wollen sind nicht ganz leicht zu finden. Bernhardt sagt dazu: „Welche Ursachen dazu geführt haben, dem Götterbild als dem Träger des göttlichen Geistes eine bestimmte äußere Gestalt — sei es die eines Tieres oder die eines Menschen — zu verleihen, kann nur vermutet werden. Wahrscheinlich sind hierfür das Bestreben, dem Körper des göttlichen Fluidums ein angemessenes, machtvolleres äußeres Aussehen zu geben, die Neigung des Primitiven, alles zu anthropomorphisieren, und der Einfluß der Toten, vor allem aber der Königsstatue ausschlaggebend gewesen. Keinesfalls aber ist das Götterbild aus dem Bestreben hervorgegangen, die Gestalt der Gottheit auf diese Weise schaubar zu machen. Dies zeigt die verschiedentlich nachweisbare Herkunft der Götterbilder aus ungeformten, naturgegebenen Körpern, die als Kultobjekt in ihrem religiösen Werte selbst hinter künstlerisch vollendeten menschengestaltigen Bildern nicht zurückstehen².“

Die Tatsache nun, daß Götterbilder Träger des göttlichen Fluidums sind, daß sie also irgendwie Gott selbst zu sein vermögen, brachte es mit sich, daß sie wie die Person des Gottes selbst angesehen wurden, beziehungsweise daß man ihnen Lebensfunktionen zugeschrieben hat, auf die sich der Mensch einzustellen beziehungsweise die er zu respektieren, zu bedienen hat. Man kann daher von einem direkten Tagesablauf des Götterbildes sprechen. In einem ägyptischen Tempel beginnt dieser mit dem Weckruf durch die Priester: „Erwache in Frieden.“ — Auch in Babylon ruhen nachts die Götterbilder in ihrem Bettgemach. Sie werden nach dem Wecken abgestaubt und gewaschen, beziehungsweise im See gebadet. Dann erfolgt die Salbung und Bekleidung. Danach wird den Götternbildern die große Morgenmahlzeit gereicht — auch eine Abendmahlzeit ist vorgesehen. Schließlich herrscht im griechisch-römischen Altertum noch die Sitte, für die Götterbilder Ruhepolster zum Mahle bereitzustellen. Da ja — trotz allem — die Götterbilder aber doch nicht essen konnten, dienten die Opfergaben meist zur Ernährung der Priester und ihrer Familien. Dennoch fehlte es auch nicht an Versuchen, den Menschen vorzutäuschen, die Götterbilder seien wirklich imstande, die Nahrung zu verzehren, was natürlich auf eine ganz

¹ K. H. BERNHARDT: Gott und Bild, Berlin 1956, S. 67. — Vgl. weiter FR. HEILER: Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Die Religionen der Menschheit, Bd. I), Stuttgart 1961, S. 106 f.

² K. H. BERNHARDT: A. a. O. S. 67.

massive Betonung der Tatsache hinausläuft, die Götterbilder seien durch und durch lebendige Wesen. So ging man daran, für die Priester heimliche Zugänge für den Abtransport der Gaben zu schaffen. Schlußendlich half man sich dann und wann auch auf diese Weise aus der Verlegenheit, indem man behauptete: Die feinstofflichen Geistwesen in den Götterbildern können ja gar nicht grobmaterielle Nahrung zu sich nehmen, sie müssen damit zufrieden sein, den Fettdampf des dargebotenen Fleisches zu genießen³.

Auf diesem Hintergrunde nun ist das Phänomen des alttestamentlichen Bilderverbotes zu sehen. Man hat verschiedene Begründungen aufgestellt, warum es dazu gekommen ist. Man sagte, die Ablehnung des Gottesbildes in Israel sei ein Ausdruck primitiver Bilderscheu beziehungsweise besonderer Geistigkeit der Gottesvorstellung. Man führte die These von der besonderen Begabung der Israeliten zum Hören ins Treffen. Man verwies auf die schreckliche Gottesvorstellung der Israeliten als Ursache der Ablehnung. Weiters rief man die Eifersucht Jahwes auf kananäische Götter als Voraussetzung des Bilderverbotes ins Gedächtnis. Man stellte zur Debatte, daß dies alles eine Folge der Kulturarmut der Wüstenzeit, der Luxusfeindlichkeit der prophetisch-levitischen Kreise, einer vermuteten Abhängigkeit der Jahwereligion von der bilderlosen Verehrung eines ursemitischen Hauptgottes sein könnte⁴. Wenngleich in all diesen Begründungsversuchen manches Körnchen Wahrheit drinnen stecken mag, im eigentlichen Sinne war es die mit dem Götterbilde so eng verbundene Vergegenwärtigung des Gottes aus der Umwelt Israels, die dieses Volk so zurückschrecken ließ vor einer Abbildung Jahwes. Vergegenwärtigung des Gottes im Bilde diene ja — und dies beweisen die eben kurz angeführten Beispiele — nicht nur zu seiner Verehrung, zu seiner Beheimatung inmitten der menschlichen Gemeinschaft.

Vergegenwärtigung des Gottes im Bilde gab dem Menschen auch die reichliche Möglichkeit, diesen Gott tatsächlich in seine Hände zu bekommen, ihn in ein bestimmtes Ordnungsgefüge — sprich Tagesablauf, Mahlzeiten etc. — einzubauen, wenngleich mit voller Dienstabsicht und in bestem Willen. Irgendwie wurde Gott von des Menschen Tun abhängig, des Menschen Ordnung wurde zum Maßstab der göttlichen Ordnung. Dies nun war es gerade, was den Vorstellungen Israels über sein Verhältnis zu Jahwe total zuwiderlief. Bernhardt meint dazu treffend: „Jahwe ist für Israel... nicht der Gott einer bestimmten Örtlichkeit, den man eben verehrt, wenn man in seine Nähe gelangt, sondern er wird... zum Führergott einer wandernden Stammesgruppe von Halbnomaden, der seine Verehrer auf ihren Zügen begleitet. Jahwe hat keinen festen Tempel, kein Bild, sondern nur ein Wanderheiligtum, das ihm als Substrat seiner Gegenwart dient. Jahwe ist nicht die Lokalgottheit eines Amphiktonieheiligtums. Seine Bedeutung für Israel liegt nicht darin, daß er der Gott eines bestimmten

³ K. H. BERNHARDT: A. a. O. S. 44 ff.

⁴ K. H. BERNHARDT: A. a. O. S. 73—106.

festen Ortes ist, etwa des Berges Sinai, sondern darin, daß er zu den Israeliten selbst, zu den Menschen, in einem besonderen Verhältnis steht: er zieht mit ihnen — er hat sich ihrer als Führergott durch Raum und Zeit angenommen. Es entspricht diesem eben beschriebenen Verhältnis Jahwes als Führergott zu Israel, daß Jahwe eine Gottheit ist, der man gehorcht, nicht aber eine Gottheit, die man bezwingt, um sie sich dienstbar zu machen. Jahwe ist nicht der Macht der Priester unterworfen, wie man es sonst für das Altertum weithin charakteristisch findet... die Machtmittel, die dem Priester für den Verkehr mit der Gottheit zur Verfügung stehen, sind mannigfacher Art. Eines der wichtigsten davon ist das Gottesbild. Wie Bild und Mensch im Bildzauber, so verhalten sich auch Gott und Bild in der Bilderverehrung zueinander. Was dem Bilde geschieht, was ihm zugefügt wird, das trifft auch die Gottheit, die das Bild mit ihrem Fluidum beseelt. Wenn der Priester das Götterbild wäscht und schmückt, dann ist er der Überzeugung, der Gottheit selbst damit Annehmlichkeit zu bereiten, nicht aber, daß seine Mühe nur ein nutzloses Unterfangen an einem toten Stück Holz, Stein oder Metall ist. Ebenso sollen Getränke und Speisen die Gottheit selbst erfreuen, wenn sie als Opfergaben vor ihrem Bilde aufgetischt werden. Wie im Guten, so ist aber auch mit dem Bilde der Gott auch im Bösen in die Hand des Menschen gegeben. Der Priester kann die Götter bestrafen. Er kann ihnen die Opfergaben verweigern. Er kann ihre Bilder durch allerlei Strafmaßnahmen züchtigen und ist dabei gewiß, daß diese mit den Bildern auch die Götter treffen, die sich in den Bildern verwirklichen. Das Bild bedeutet die Herrschaft über die Gottheit — ein Moment, das gerade dem Ladeheiligtum Jahwes als Erscheinungsstätte abgeht. Das Bild als Mittel, die Gottheit in die Hand zu bekommen, widerspricht dem, was wir als die eigentümliche ethische Haltung der Religion Israels bereits in ihrem ersten Stadium herausgestellt haben. Die Übernahme der Jahweverehrung bedeutet für die Israeliten eine bewußte Unterordnung unter den Willen dieses Gottes und das Verständnis der eigenen Geschichte als seine Führung. Das Geschehnis der Übernahme Jahwes ist nicht ein Akt, um über Gott Macht zu erlangen, sondern um sich in seine Macht zu begeben... so aufgefaßt steht das Bilderverbot in Parallele zum Jahwenamenverbot, das ihm im Dekalog folgt. Denn auch der Name der Gottheit ist ein wesentliches Mittel, Macht über sie zu erlangen. Wer den Namen hat, der hat auch die Person des Genannten. Deshalb spielt der Name des Gottes in Beschwörungen eine hervorragende Rolle. Ja der Beschwörer trachtet häufig danach, sich selbst den Namen eines mächtigen Gottes beizulegen, um so mit dem Gottes gleichsam identisch zu werden und dem Zauber unwiderstehlich zu machen. Charakteristischerweise findet sich in der alttestamentlichen Lit. keine Beschwörung Jahwes, obgleich gerade die Beschwörungsliteratur einen wesentlichen Teil der religiösen Urkunden des Alten Orients ausmacht⁵.

⁵ K. H. BERNHARDT: A. a. O. S. 152 ff.

Die frühe Christenheit nun steht dem Gottesbilde und seiner Verehrung zunächst ablehnend gegenüber⁶. Der Grund hierfür liegt sicher nicht darin, daß die Bilder Gottes eine Erinnerung an Gott und sein Heilstun bieten. Der Christ lehnt vielmehr das Bild Gottes ab, weil er, wohl mit Recht, fürchtet, es könnte mit diesem Bilde dasselbe geschehen, was mit den Gottesbildern aus der griechisch-römischen Umwelt vielfach — und dies trotz mancher Proteste — geschah, daß nämlich Bild Gottes zu Gott selbst würde. Ein Ausfluß dieser Furcht ist es auch, wenn man eine starke Polemik anzettelte gegen die heidnischen Götterbilder. Man wollte um jeden Preis nur eines immer wieder den Christen einhämmern: Die Götterbilder sind tot, Menschenhand hat sie gemacht, sie sind nicht mehr als der Stein und das Gold oder Silber, aus dem sie gefertigt sind. Sie können weder sehen noch hören, sie sind vollständig ohnmächtig, und der Beweis dafür läßt sich leicht finden: Spinnen, Vögel und Mäuse nisten in ihnen — und überdies braucht es eigene Wächter, sie zu bewachen, sonst könnten sie gestohlen werden. Sie sind schließlich auch dem Vergehen unterworfen, denn sie werden wurmstichig und müssen eingeschmolzen werden. Dagegen gibt es nur ein lebendiges, Gott irgendwie repräsentierendes Bild, das ist der Mensch, beziehungsweise Christus selbst, dessen lebendiges Abbild wiederum der Mensch ist. Seine Aufgabe ist es, in guten Werken Gott nachzuahmen und auf diese Weise das Urbild aller Bilder zu ehren — so vor allem Clemens von Alexandrien (strom. 5, 94, 6)⁷.

Aber schließlich beginnt sich auch im Christentum das Urphänomen Bild — Gottesbild — Heilsbild durchzusetzen — in Form von symbolischen Christusbildern, biblischen Heilsbildern, wobei gerade der Lehr- und Erinnerungscharakter besonders hervorgehoben wird: Die des Lesens Unkundigen werden durch die Bilder an die Werke Gottes und die Taten der Heiligen erinnert und zur Nachahmung angespornt — und dies bleibt schließlich der dominante Gesichtspunkt des Abendlandes.

Es wäre jedoch grundfalsch, wollte man meinen, die Urtendenz jedes Gottes- und Heilsbildes, zur Vergegenwärtigung Gottes und seines vielfältigen Heiles beizutragen, wäre zumindest von den Christen weiterhin abgelehnt worden, das heißt, die Christen hätten jene schon oft beschworene Spannung von Bild als Erinnerung und zugleich Vergegenwärtigung dahingehend außer Kraft zu setzen vermocht, daß sie nur die Erinnerungskomponente gelten ließen.

Es ist vielmehr so: Bald schon entwickelte sich nämlich unter Christen eine neue Art von Bild, anders als die sog. *Historiai* und anders als die *Symbola*. Von den *Historiai* unterscheidet sich diese neue Weise der Abbildung dadurch, daß sie die heilige Gestalt aus dem historischen oder ideellen Zusammenhang, in den

⁶ FR. HEILER, A. a. O. S. 113. — Vgl. auch V. BUCHHEIT: Tertullian und die Anfänge der christlichen Kunst, in: *Römische Quartalsschrift* 69 (1974) 133.

⁷ J. KOLLWITZ: Art. Bild III (christlich), in *RAC* II, Sp. 319.

jene Historiai sie stellten, löste. Von den Symbola unterscheidet sich ein solches Bild, da es auf das Symbol verzichtet und ein porträtmäßiges Bild von Christus und den Heiligen anbietet. Das Format dieser Bilder, Tafelbilder, war relativ klein, zudem befanden sie sich in der Hand von Privatleuten. Wichtig in unserer Fragestellung ist jedoch, welchen Namen diese so gearteten Bilder bekamen. Man nannte sie „Charakteres“.

Johannes Kollwitz, der bekannte Gelehrte aus Freiburg i. Br., meint hierzu: „In seiner ursprünglichen Bedeutung meint Charakter den Münzstempel, dann auch die Münze selbst. Beide entsprechen sich, stehen zueinander in einem Verhältnis der Ähnlichkeit. Ganz ebenso denkt man sich das Verhältnis von Bild und Christus, von Bild und Heiligen. Es ist erstaunlich, wie oft gerade dieser Gesichtspunkt der Ähnlichkeit von Bild und Dargestelltem in der Literatur der Zeit hervorgehoben wird. Die Magier haben eigens einen Maler im Gefolge, um das Christuskind malen zu lassen, die Boten des Königs von Edessa bringen diesem ein Bild Christi mit, das sie an Ort und Stelle gemalt hatten, Lukas malt das Bild Mariens mit dem Kinde (Legende entsteht im 5. Jahrh.). An der Ähnlichkeit mit ihrem Bilde erkennt Konstantin die Apostelfürsten wieder, einem Kranken erscheinen die hl. Cosmas und Damian in der Gestalt, die er von ihrem Bilde her kannte. Diese Ähnlichkeit ist es, die dem heiligen Bilde seinen eigenen Charakter gibt. Uns hat eine Geschichte von vielen Jahrhunderten dazu erzogen, in dem Bild nicht mehr zu sehen als eine Erinnerung. Um ein oft wiederholtes Beispiel zu benutzen: wie mich das Bild an den abwesenden Freund erinnert, mir seine Züge vor Augen führt, so erinnert mich das Bild Christi oder der Heiligen an diese. Ganz anders die Antike: ... über ... diese Ähnlichkeit steigt der Mensch von der Schau der irdischen Bilder erkennend und liebend empor zu den ewigen Urbildern. Umgekehrt bedeutet aber auch diese Ähnlichkeit eine Teilhabe, eine Metoche an den Urbildern. Im Abbild ist das Urbild repräsentiert, es ist geheimnisvoller göttlicher Kräfte voll (Sozomenos, Johannes v. Damaskus). Schauernd erfährt der Mensch vor dem Bilde die Nähe des Göttlichen und neigt sich verehrend. Die Christen waren zu sehr Kinder ihrer Zeit, um nicht das gleiche vor dem Bilde Christi zu empfinden⁸.“

Aus dem vorgetragenen Zitat wurde also deutlich, wie auch die Christen sich nicht der Faszination des Bildes auf die Dauer entziehen konnten, einer Faszination, die darin besteht, daß Bilder eben nicht nur erinnern, sondern auch vergegenwärtigen. Dazu muß nun noch einiges gesagt werden.

Zunächst haben zur Aufnahme dieser Vergegenwärtigungskomponente sicher außerchristliche Einflüsse wesentlich beigetragen: Der Neuplatonismus, der gerade in dem Jahrhundert vor Eusebius seine Bildtheologie entwickelt hat, wobei im Mittelpunkt der Spekulationen der Begriff der „Ähnlichkeit“ steht.

⁸ J. KOLLWITZ: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung, in: W. SCHÖNE, J. KOLLWITZ, H. FR. v. CAMPENHAUSEN: Das Gottesbild im Abendland, Witten—Berlin 1959, S. 60 f.

Die großen Väter des 4. Jh. haben diese Überlegungen von Ähnlichkeit und Eikon, Bild, Abbild, in ihre Theologie übernommen, und schließlich hat Dionysius Areopagita diesem Gedanken „in breitester Form Eingang in die patristische Theologie verschafft“⁹. Für diesen Dionysius ist alles Sichtbare ein Bild des Unsichtbaren, und umgekehrt werden wir durch die sinnfälligen Bilder zum göttlichen Schauen emporgehoben. — Weiter dürften die Kaiserbilder mitgeholfen haben, den Gedanken der Vergegenwärtigung Christi und der Heiligen im Bilde zu fördern, sagt doch Johannes von Damaskus selbst: „Wenn das Bild des Königs so gut wie der König selbst ist, so ist auch das Bild Christi so gut wie Christus und das Bild des Heiligen so gut wie der Heilige. Weder Gewalt noch Ehre wird hierdurch geteilt, denn die dem Bilde gezollte Verehrung gilt der dargestellten Persönlichkeit“ (Or. 1: PG 94, 1264).

Schließlich könnte hier noch auf den Kult mit den Bildern großer Männer der Vorzeit, den *imagines illustrium*, hingewiesen werden, die auf ihre Art dazu beigetragen haben, beim Betrachten der Bilder Christi und der Heiligen diese selbst als anwesend zu glauben. Auch die Pilgerandenken müssen hier noch Erwähnung finden, die als Bilder verehrter Personen und als Heilmittel mit Wunderkraft große Verbreitung fanden¹⁰.

Weiter ist in diesem Zusammenhang noch folgendes zu bedenken: Die Kleinformatigkeit und Häuslichkeit dieser christlichen Tafelbilder dürfte auch den Weg zur Beachtung der Vergegenwärtigungskomponente erleichtert und verkürzt haben, denn wo ein Bild klein ist, in einem intimeren Rahmen zu stehen kommt, da kann der Betrachter ganz anders mit ihm in Kontakt treten und da wird er viel eher geneigt sein beziehungsweise dazu disponiert werden, irgendwie zu glauben, hier im Bilde sei der Dargestellte selbst auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig.

So läßt sich auch geschichtlich nachweisen, daß vor allem seit dem 6. Jahrhundert die kleinen, häuslichen Tafelbilder — und hier möchte ich zum erstenmale von Ikonen sprechen — zu Wegbereitern einer beginnenden Verehrung von Bildern werden. — Kollwitz hat darauf hingewiesen und führt dazu aus: „Man verehrt das Bild. Zu seiner Seite werden Lichter angezündet, man verbrennt vor ihm Weihrauch, man küßt es, man wäscht und salbt es, man verehrt es durch Proskynese“¹¹.

Aber nicht genug damit. Diese Art der Verehrung intensiviert ihrerseits wiederum die Vergegenwärtigungstendenz dahingehend, daß in dem Bilde Kräfte zur Heilung wirken, ja, daß diese Bilder, Ikonen, den Heiligen direkt stellvertreten können. — Mit anderen Worten: Das Bild wird auch im christlichen Be-

⁹ J. KOLLWITZ: Art. Bild III (christlich), in: RAC II, Sp. 337.

¹⁰ J. KOLLWITZ: Art. Bild III (christlich), in: RAC II, Sp. 329—332. DERS., Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung ... S. 68—71.

¹¹ J. KOLLWITZ: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung ... S. 63.

reiche beinahe „folgerichtig“ zu Christus, zum Heiligen selbst — und was die Christen kurz zuvor an den Götterbildern verlachten und verspotteten, das tun sie nun selbst auch: sie machen tote Materie zu einem Lebewesen. J. Kollwitz macht dazu folgende interessante Bemerkung: „Aber das ist erst die eine Hälfte einer veränderten Einteilung zum Bild (sc. seine Verehrung). Geheimnisvolle Kräfte weiß man jetzt dem Bilde innewohnen: es heilt von Krankheiten und vermittelt Kindersegen, es befreit von dämonischer Einwohnung und bringt entlaufene Sklaven zurück. Oft ist es auch das Wasser, mit dem das Bild gewaschen ist, das die Heilung bringt. Es ist der gleiche Vorgang, wenn dem Heiligengrab Wasser oder Öl entquillt, dem heilende Kräfte innewohnen. Wie denn überhaupt Reliquienkult und Bilderverehrung seit dieser Zeit weitgehend parallel laufen¹².“

Es konnte nicht lange ausbleiben, da gab es fast keine Vita, die nicht das eine oder andere Bilderwunder zu berichten wußte, wobei die Ikonen des hl. Demetrios und der beiden Ärzte Cosmas und Damian eine besondere Rolle spielten. Sieht man nun diese Berichte etwas sorgfältiger durch, dann wird, nach Kollwitz, „auch der Personenkreis einigermaßen deutlich, bei dem diese frühe Bilderverehrung ihren stärksten Rückhalt hat. Menschen aus dem Volk sind es vor allem, Handwerker, Frauen und kirchlicherseits besonders das Mönchtum. Es sind die gleichen, die auch im Bilderstreit zunächst die Sache des Bildes vertreten¹³.“

Ein besonderes Kapitel in dieser Wirkmächtigkeit der Bilder, verursacht durch Vergegenwärtigung des Heiligen in ihnen, stellt den Schutz dar, den diese Ikonen in Kriegszeiten den bedrängten Städten angedeihen ließen. In Edessa etwa wurde ein Abdruck des berühmten Christusbildes über dem Stadtor angebracht und ihm der Name: Propylaios, Schützer über die Stadt, gegeben. Die Kaiser Maurikios und Herakleios ziehen mit einer Christusikone in den Kampf gegen die Perser und nennen diese dann: Symmachos = Mitkämpferin. In der Notzeit der Aarenbelagerung trägt man 626 das Christusbild über die Wälle der Stadt Konstantinopel. Schließlich hat auch das Alte Rom am Tiber seine Herrenikone, die trägt man in einer großen Bittprozession durch die Stadt, als 753 sich die Langobarden der Stadt nahen¹⁴.

Angesichts dieser ganzen Entwicklung nimmt es nicht wunder, wenn nun tatsächlich in vielleicht gar nicht so wenigen Fällen die Bilder Christi und seiner Heiligen als Abbilder mit dem Urbild gleichgesetzt wurden, was natürlich dann tatsächlich nichts anderes als Idololatri ist. Diese Vorkommnisse haben, zusammen mit anderen Gründen, dazu geführt, daß im Jahre 726 der sog. Bilderstreit ausbrach, der bis 843 währte und den byzantinischen Kaiserstaat

¹² J. KOLLWITZ: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung . . . S. 63.

¹³ J. KOLLWITZ: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung . . . S. 64.

¹⁴ J. KOLLWITZ: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung . . . S. 64.

bis hart an den Abgrund brachte. Dieser oft mit großer Grausamkeit geführte Streit führte aber auch dazu, daß sich die Verteidiger der Bilder, der Ikonen, Mühe gaben, die Auswüchse des Bilderkultes zu unterbinden und den Bildern wiederum zu ihrem guten Recht zu verhelfen¹⁵. Allerdings: Die Vergegenwärtigungstheorie gibt man nicht auf und das Bild bleibt nach wie vor Träger der Erinnerung und Träger der Vergegenwärtigung. So sagt Johannes von Damaskus, der Bildtheologe schlechthin: „Denn die Heiligen waren schon bei Lebzeiten voll des Hl. Geistes, und nach ihrem Tode wohnt die Gnade des Hl. Geistes unauslöschlich in ihren Seelen, in ihren Leibern in den Gräbern, in ihren Standbildern und ihren heiligen Ikonen, nicht der Wesenheit, sondern der Gnade und Wirksamkeit nach“ (Or. 1: PG 94, 1249)¹⁶. Und in einem Brief, den ein anderer Bildtheologe, Theodor Studita, einem hohen Militär schrieb, der eine Ikone des hl. Demetrius zum Paten für sein Kind erbeten hatte, heißt es: „Dort ersetzt das göttliche Wort die leibliche Anwesenheit des Herrn, hier das körperliche das Original. Dort war in seinem Worte der göttliche Logos zugegen, unsichtbar kraft seiner Gottheit das Wunder vollbringend, und hier war der ehrwürdige Märtyrer geistig in seinem Bilde zugegen, das Kind auf seinem Arme zu halten... Oder wie sollte der im Bilde Geschaute nicht nach seiner Ähnlichkeit geschaut und anwesend geglaubt werden?“ (Ep. 1, 177: PG 99, 961). Schließlich stellt das durch die Kaiserin Eirene 787 nach Nikaia zusammengerufene 7. Ökumenische Konzil fest: „Wie man einen Menschen, den man durch die Malerei darstellt, dadurch nicht unbeseelt macht, sondern im Gegenteil der dargestellte Mensch beseelt bleibt und das Bild sein Abbild heißt, weil es ihm ähnlich ist, so bekennen wir, wenn wir eine Ikone machen, den Leib des Herrn als vergottet und sehen in der Ikone nichts anderes als sein Bild, das die Ähnlichkeit des Urbildes wiedergibt. Deshalb enthält auch die Ikone den Namen des Herrn. Denn nur dadurch ist sie in Verbindung mit ihm — und eben deshalb ist sie verehrungswürdig und heilig“ (Konzilsakten, 6. Sitzung)¹⁷.

Wir kommen zur abschließenden Frage unserer Ausführungen: Hat sich das Christentum der Urgesetzlichkeit des Urphänomens „Bild“, „Gottesbild“ gefügt, einer Urgesetzlichkeit, wie sie seit den langen Zeiten der Geistes- und Religionsgeschichte vorherrscht? — Wir müssen sagen: Ja — und zwar deshalb, weil das christliche Gottesbild nach anfänglichem Sträuben sowohl Erinnerung als auch Vergegenwärtigung aussagt. Dies gilt zumindest für das Gottes- und Heiligen-

¹⁵ Vgl. dazu die wohl ausführlichste Erläuterung zu dieser Frage: G. LANGE: Bild und Wort (Schriften zur Religionspädagogik und Kerymatik, Bd. VI), Würzburg 1969.

¹⁶ Vgl. dazu: H. J. GEISCHER: Der byzantinische Bilderstreit (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte H. 9), S. 27.

¹⁷ Vgl. dazu auch MANSI XIII 269 D sowie die Deutung von G. LANGE, a. a. O. S. 237. — Zum Ganzen schließlich: W. NYSSSEN: Zur Theologie des Bildes, in: E. v. IVANKA, J. TYCIAK, P. WIERTZ: Handbuch der Ostkirchenkunde, Düsseldorf 1971. S. 473—482.

bild in Form von Ikonen in den Ostkirchen, wenngleich der Westen, der sich mehr auf die Erinnerungsfunktion des Bildes festlegte, „offiziell“ auch den Gedanken der Vergegenwärtigung mitberücksichtigt hat, etwa in den großen romanischen Kruzifixen, die als Kultgegenstände anzusprechen sind, oder in den sog. „Gnadenbildern“ an Wallfahrtsorten aller Zeiten und Nationen. Man wird also sagen müssen, daß in der Auffassung des Gottesbildes nie nur Christliches mitschwingt. Unsere Gottesbilder stehen immer auch unter dem Diktat der Religionsgeschichte im Großen — und dieses Diktat lautet: Es ist zuwenig, wenn das Bild nur erinnert, es muß auch vergegenwärtigen, nahebringen. Dieses Diktat ist aber kein Diktat von Theologen und Gelehrten, es entspringt letztlich der Sehnsucht des menschlichen Herzens bei Heiden und bei Christen, daß wir uns eben nicht nur der Gottheit erinnern wollen, sondern, daß wir sie auch anwesend zu haben trachten. Dieses Trachten muß natürlich im christlichen Glauben immer wieder überdacht und korrigiert werden. Denn alle Sehnsucht nach dem anwesenden Gott, selbst nach seiner Menschwerdung in Christus Jesus, ist eine Sehnsucht, die jetzt noch nicht ganz erfüllt werden kann und diese Einsicht müßte uns in jeder Adventszeit vor allem wieder neu vor den Geist treten, in einer Zeit, da wir dem Herrn danken für sein Kommen und seine Gegenwart und in der wir den Herrn aber ebenso oder vielleicht noch mehr um sein Kommen und seine Gegenwart für die Zukunft bitten. — In den Gottesbildern, vor allem in den Ikonen, spiegelt sich dieser Dank und diese Freude über das Sich-erinnern-Können an Einstiges und über Vergegenwärtigung in unserer Zeit. Zugleich jedoch muß das Bild aber immer wieder zum Zeichen werden für das, was noch nicht da ist, für Gott, der noch im Kommen ist — es muß Zeichen sein für „Besitz“ und für „Armut“, für „Haben“ und für „Ersehnen“.

HERIBERT SCHMITZ

Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit

Bericht zum Stand der gesetzgeberischen Arbeiten

Unter den Stichworten *Rechtsprechung und Verwaltung, Rechtsschutz gegenüber der kirchlichen Verwaltung, kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit* hat das Problem einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die kirchliche Verwaltung die Kanonistik schon geraume Zeit bewegt¹. Im Zuge der Diskussion um die Reform des kanonischen Rechts² ist die Forderung nach dem Schutz der Rechte der Person immer stärker geworden³. Besonders eindringlich wurde sie durch die *Canon Law Society of America* vorgetragen⁴. Die Gründe, die dazu geführt haben, daß die Forderung nach dem Schutz der Rechte der Person von den mit der Reform des kanonischen Rechtes betrauten Stellen berücksichtigt wurde, liegen wohl darin, daß Personenwürde, Menschenrechte und ihr Schutz zu den Grundvorstellungen zählen, nach denen die rechtliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens gestaltet sein sollte oder zu gestalten ist⁵. Letztlich

¹ Vgl. H. SCHMITZ, Möglichkeit und Gestalt einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* (= AfkKR) 135, 1966, 18—38; s. auch M. KAISER, Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der katholischen Kirche?: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 7, München 1972, 92—111; J. A. SOUTO, Algunas cuestiones básicas en torno a una posible ley de procedimiento administrativo: *Ius Canonicum* (= *IusCan*) 14, 1974, 14—23; P. MONETA, Procedimiento amministrativo e partecipazione dei fedeli alla funzione amministrativa: *IusCan* 14, 1974, 25—41. — Zur Geschichte der kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung vgl. H. SCHMITZ, *Appellatio extraiudicialis. Entwicklungslinien einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung im Zeitalter der klassischen Kanonistik (1140—1348)*, München 1970 (= *Münchener Theologische Studien*, III. Kanonistische Abteilung Bd. 29); I. GORDON, *De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno*: *Periodica de re morali canonica liturgica* (= *Periodica*) 61, 1972, 251—378.

² Vgl. K. MÖRS DORF, Grundfragen einer Reform des kanonischen Rechtes: *Münchener Theologische Zeitschrift* 15, 1964, 1—16.

³ Vgl. den Überblick bei P. HUIZING, Reform des kirchlichen Rechtes: *Concilium* 1, 1965, 670—685, 682; H. HEIMERL, Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes: *Concilium*, 3, 1967, 630—634, 633.

⁴ Die Resolution der *Canon Law Society of America* vom Oktober 1965 ist abgedruckt: *The Jurist* 26, 1966, 165—166; vgl. auch P. BOYLE, Die Erneuerung des Kirchenrechts und die Resolution der „*Canon Law Society of America*“ von 1965: *Concilium* 3, 1967, 635—639. Die 12. Resolution lautet: „Die Rechte der Personen sollen ebenso stark gewahrt werden wie die Würde der Sakramente“ (ebd. 636).

⁵ Vgl. die UN-Deklaration der Menschenrechte vom 10. 12. 1948 und die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. 11. 1950.

dürfte jedoch ausschlaggebend gewesen sein, daß die Kirche unglaublich erscheint, wenn in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute⁶, die Würde der menschlichen Person betont verkündet und ihr Schutz gefordert wird, in der kirchlichen Rechtsordnung aber beträchtliche Mängel oder Lücken in dieser Hinsicht bestehen. Hinzu kommt die alte Erkenntnis, daß es nicht ausreicht, Rechte zu schaffen, wenn nicht jemand vorhanden ist, der sie schützt⁷. Der Rechtsschutz, den der CIC bietet, ist hierzu nicht ausreichend.

1. Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung nach dem Recht des CIC

Der CIC stellt als Rechtsmittel zur Überprüfung von Maßnahmen der kirchlichen Verwaltung unter dem Gesichtspunkt des öffentlichen wie des privaten Wohles die Beschwerde, den Rekurs (*recursus*) zur Verfügung⁸. Es geht bei der Beschwerde im Gegensatz zu Klage und Appellation nicht allein um die Überprüfung auf Recht- und Gesetzmäßigkeit, sondern auch darum, ob die Maßnahme notwendig und zweckmäßig war. Mit der Beschwerde kann sich der Beschwerve in jedem Fall formlos an die übergeordnete Verwaltungsinstanz wenden, sofern eine solche vorhanden ist; nur für bestimmte Fälle ist eine förmliche Beschwerde vorgesehen⁹. Die Beschwerde bietet Rechtsschutz, aber sie bietet keinen gerichtlichen Rechtsschutz, da sie im Verwaltungsbereich bleibt und nicht vor einem unparteiischen Dritten in einem geordneten Verfahren behandelt wird. Der gerichtliche Rechtsschutz, den c. 1667 CIC geben könnte, ist gegen Maßnahmen der Verwaltung weitgehend ausgeschlossen. Nach c. 1667 kann jedes Recht durch Klage geltend gemacht werden, sofern nicht etwas anderes im Gesetzbuch gesagt ist. Da c. 1601 CIC, der am 22. Mai 1923 durch den Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Interpretation des CIC eine nähere Erklärung erfahren hat¹⁰, gegen Verwaltungsmaßnahmen der Ordinarien nur die Beschwerde an die zuständigen Kurienkongregationen zuließ, gewährte c. 1667 nicht den notwendigen Rechtsschutz, selbst wenn die höchstgerichtliche Rechtsprechung erkennen ließ, daß nicht alle Arten von Verwaltungsmaß-

⁶ Art. 12—22, 26, 27, 41, 73. In Art. 41 Abs. 2 heißt es: „Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist.“

⁷ C. 1 in Extravag. Comm. 2, 1: „parum esset iura condere, nisi, qui ea tueatur exsistat“ (ed. E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* II, Leipzig 1897, Nachdruck Graz 1959, 1252). Vgl. P. CARD. FELICI in seinem Vortrag vom 18. 1. 1974 vor der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht (*Communicationes* 6, 1974, 104—115): „Re quidem vera inutile esset affirmare iura subiectiva, nisi detur ratio eadem rite tuendi et defendendi“ (112); DERS. *De Opere Codicis Iuris Canonici Recognoscendi*: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht (= ÖAfKR) 25, 1974, 117—128, 125; als Datum ist hier angegeben: 17. Januar 1974.

⁸ E. KAMMERMEIER, *Beschwerde*: LThK II³ 292; C. OVIEDO CAVADA, *Teoria general del Recurso extrajudicial*, Madrid 1955.

⁹ Vgl. CIC cc. 162 § 2, 498, 647 § 2 n. 4, 1465 § 1, 1991, 1992, 2146, 2153, 2243 § 2, 2287.

¹⁰ AAS 16, 1924, 251; dazu C. SARTORI — B. J. BELLUCO, *Enchiridion canonicum*, Romae ¹¹1963, 403 f.

nahmen von einer gerichtlichen Überprüfung ausgeschlossen seien, und der CIC an drei Stellen eine Klage gegen bestimmte Verwaltungsakte ausdrücklich vorsah¹¹. Bei der Reform des kirchlichen Gesetzbuchs soll gerichtlicher Rechtsschutz auch gegenüber der kirchlichen Verwaltung gewährt werden.

2. Die Leitsätze zur CIC-Reform

Zur Durchführung der ihr übertragenen Aufgaben hatte die Päpstliche Kommission für die CIC-Reform (*Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo*) Leitsätze erarbeitet, die der ersten Generalversammlung der Bischofssynode vom 29. September bis 4. Oktober 1967 vorgelegt, von den Bischöfen am 30. September 1967 diskutiert und am 4. Oktober 1967 ohne Gegenstimmen und ohne Enthaltungen gutgeheißen wurden¹². In den *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*¹³ sind Leitsätze zum Schutz der Rechte der Person und für die Ausgestaltung einer Verfahrensordnung zum Schutz der subjektiven Rechte aufgestellt. Danach sollen im revidierten kirchlichen Gesetzbuch „einem jeden Gläubigen die Rechte zuerkannt und auch geschützt werden, die im Naturrecht oder im positiven göttlichen Recht enthalten sind oder die daraus entsprechend abgeleitet werden wegen ihrer sozialen Struktur, die sie in der Kirche erlangen oder besitzen“ (Leitsatz 6). Zu ihrem Schutz sollen in der Kirche spezielle Verwaltungsgerichte eingerichtet werden, „so daß die Verteidigung der Rechte in eigenem kanonischem Verfahren vor verschiedenen Instanzen in hinreichender Weise geschehen kann“ (Leitsatz 7). Ein erster Schritt zur Verwirklichung gerichtlichen Rechtsschutzes gegenüber der kirchlichen Verwaltung wurde mit der Kurienreform von 1967 getan.

3. Die Apostolische Signatur als Verwaltungsgerichtshof

Im Zuge der Kurienreform durch die Apostolische Konstitution Papst Pauls VI. *Regimini Ecclesiae Universae* über die Römische Kurie vom 15. August 1967¹⁴ wurden

¹¹ Vgl. CIC cc. 106 n. 6, 1162, 1536 § 3.

¹² Vgl. den Bericht von P. CARD. FELICI, des Vorsitzenden der Codexreformkommission, vor der Bischofssynode (Relatio circa „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant“), die Antworten auf die Fragen und Einwände der Synodalen (Responsiones ad animadversiones circa „Principia...“) und das Ergebnis der Abstimmung: Communicationes 1, 1969, 86—100; ferner: I. GORDON, De tribunalibus administrativis propositis a Commissione Codici I. C. recognoscendo et suffragatis ab Episcoporum Synodo: Periodica 57, 1968, 602—652.

¹³ Abgedruckt: Communicationes 1, 1969, 77—85; X. OCHOA, Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae III, Romae 1972, n. 3601 col. 5253—5257. Mit Schreiben des Generalsekretärs der Bischofssynode (ProtNr. 238/68) vom 14. Oktober 1968 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen (X. OCHOA, Leges III n. 3691 col. 5435—5436) wurden diese auf Weisung des Papstes über die Ausführung der auf der Bischofssynode 1967 gefaßten Beschlüsse informiert. Zu den Leitsätzen für die CIC-Reform wurde mitgeteilt, daß die Codexreformkommission bei ihrer Arbeit die von der Bischofssynode gutgeheißenen Leitsätze und die weiteren Vorschläge der Bischöfe bereits berücksichtige.

¹⁴ AAS 59, 1967, 885—928; Kurienreform, kommentiert und eingeleitet von H. SCHMITZ, Nachkonziliare Dokumentation 10, Trier 1968, 62—151.

dem höchsten Gericht der Kirche, der Apostolischen Signatur, die Aufgaben eines kirchlichen Verwaltungsgerichtshofs zugewiesen. Sie werden von der neugebildeten Zweiten Sektion (*Sectio Altera*) wahrgenommen¹⁵. Der damit eröffnete Rechtsweg ist allerdings in zweifacher Hinsicht beschränkt: Rekurs an die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur kann einmal nur dann eingelegt werden, wenn der angefochtene Akt von einer Behörde der Römischen Kurie erlassen ist und zugleich wegen einer Gesetzesverletzung angefochten wird. Gegen Maßnahmen von kirchlichen Stellen unterhalb der Römischen Kurie ist ein Rekurs an die Apostolische Signatur nicht möglich. In solchem Fall muß zuerst der Verwaltungsweg mit der Beschwerde an die zuständige Kurienbehörde erschöpft sein. Der durch die Apostolische Signatur gebotene verwaltungsgerichtliche Rechtsschutz umfaßt zum andern nicht alle Fälle, in denen sich jemand durch eine Verwaltungsmaßnahme in seinen Rechten beschwert fühlt, sondern nur jene, durch die gegen ein Gesetz verstoßen wurde. Es ist ein durchaus berechtigtes Anliegen, nur schwerwiegende und für die Gemeinschaft bedeutsame Rechtsfälle von dem höchsten Gericht entscheiden zu lassen. Daher wäre gegen die Einschränkung der Zuständigkeit der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur nichts einzuwenden, wenn das Gericht als Berufungsinstanz über einen Entscheid zu befinden hätte, den ein Vorgericht gefällt hat und wenn die Kompetenz der Verwaltungsgerichte sich nicht nur auf die Prüfung von Gesetzesverstößen erstreckte. Da diese beiden Punkte bei dem Rekurs an die Apostolische Signatur gerade nicht erfüllt sind, ist der seit 1968 gebotene gerichtliche Rechtsschutz noch unzureichend.

Das in der Apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15. August 1967 Nr. 108 angekündigte besondere Gesetz über Verfassung und Verfahrensweise der Apostolischen Signatur ist unter dem Titel *Normae Speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae post Constitutionem Apostolicam Pauli PP. VI Regimini Ecclesiae Universae* vom Papst mit Schreiben des Staatssekretariats vom 23. März 1968 approbiert worden. Die Approbation wurde vom damaligen Pro-Präfekten, dem jetzigen Kardinalpräfekten der Apostolischen Signatur, D. Staffa, am 25. März 1968 unter gleichzeitiger Publikation der *Normae Speciales* mitgeteilt¹⁶. Im Juli 1970 hat die Apostolische Signatur begonnen, Entscheidungen der

¹⁵ Nr. 106: Kurienreform, a. a. O. 134, dazu H. SCHMITZ, ebd. 48—51.

¹⁶ Typis Polyglottis Vaticanis, anno 1968; dort p. 2 die Mitteilung über die Approbation. Die *Normae Speciales* sind abgedruckt: X. OCHOA, *Leges* III n. 3691 col. 5321—5332; AfKRR 137, 1968, 177—202 sowie *Periodica* 59, 1970, 75—165 von I. GORDON unter Beifügung von Einleitung (75—113), Quellen und kritischen Anmerkungen mit Erlaubnis des Präfekten der Apostolischen Signatur neu ediert (114—165). Vgl. ferner: P. WIRTH, *Erwägungen zur Neuordnung der Apostolischen Signatur: Ius sacrum*, Festschrift K. Mörsdorf, Paderborn 1969, 647—665; G. LOBINA, *La competenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica con particolare riferimento alla „Sectio Altera“ e alla problematica rispettiva*, Roma 1971; D. STAFFA, *De Supremo Tribunali administrativo seu de Secunda Sectione Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*: AfKRR 140, 1971, 507—514; D. STAFFA, *Dissertationes de administratione iustitiae in Ecclesia*: *Periodica* 61, 1972, 3—29; R. COPPOLA, *Riflessioni sulla istituzione della seconda sezione della Segnatura Apostolica: La Chiesa dopo il Concilio*, Milano 1972, II/1, 375—389; R. A. STRIGL, *Kritische Analyse der im Jahre 1968 zur Erprobung ergangenen Verfahrensordnung für die Apostolische Signatur: Ius Populi Dei*, Festschrift R. Bidagor, Roma 1972, III 79—111; V. CARBONE, *De interpretatione* n. 106 *Const. Ap.*

Zweiten Sektion zu veröffentlichen¹⁷. Es ist zu wünschen, daß die Entscheidungen umgehend (nicht mit einer Verzögerung von zehn Jahren wie die Entscheidungen der *Sacra Romana Rota*) ohne sinnentstellende und das Verständnis erschweringe Kürzungen amtlich publiziert werden, damit Verwaltung und Wissenschaft die höchstgerichtliche Rechtsprechung kennenlernen. Papst Paul VI. hat in seiner Ansprache an die Richter und Beamten der *Sacra Romana Rota* am 8. Februar 1973¹⁸ die regelmäßige Publikation der Entscheidungen der Apostolischen Signatur begrüßt und ausdrücklich gewünscht¹⁹.

4. Der Entwurf eines Motu Proprio über das Verwaltungs- und das Verwaltungsgerichtsverfahren

Bald nach dem ersten Schritt, der Errichtung der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur als Verwaltungsgerichtshof, begannen die Arbeiten am zweiten Schritt, der Einrichtung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit auf den anderen kirchlichen Ebenen²⁰. Auf ihrer Sitzung vom 20. bis 25. Oktober 1969 beschloß die mit der Bearbeitung des Prozeßrechts betraute Unterkommission der Konsultoren der Codexreformkommission einen aus fünf Mitgliedern bestehenden Spezialausschuß zur Erarbeitung eines Entwurfs über die Verwaltungsgerichtsbarkeit (*Schema canonum de procedura administrativa canonica*) einzusetzen. Der Ausschuß hielt am 13. Januar 1970 seine erste Sitzung. Nach verschiedenen Gutachten erstellte der Berichterstatter, Professor Pio Ciprotti, am

Regimini Ecclesiae Universae: Monitor Ecclesiasticus 97, 1972, 327—334; R. COPPOLA, Annotazioni in margine all'interpretazione autentica sulla giurisdizione di legittimità in diritto canonico: Il Diritto ecclesiastico 83, 1972, I 381—396; I. GORDON, La renovación de la Signatura Apostólica: Revista Española de Derecho Canónico 28, 1972, 571—610; P. MONETA, Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nell'ordinamento canonico, Milano 1973; G. LOBINA, Elementi di procedura amministrativa canonica, Roma 1973.

¹⁷ Die Entscheidungen sind publiziert: Apollinaris 43, 1970, 465—467, 521—530; 44, 1971, 25—38, 610—629; 45, 1972, 391—402; 46, 1973, 307—324; Periodica 60, 1971, 328—350; 61, 1972, 169—189, 683—695; 62, 1973, 597—607; 64, 1975, 262—334. Einen Überblick über die Rechtsprechung der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur im ersten Jahrfünft ihres Bestehens bringt G. LOBINA, Rassegna di giurisprudenza della Sectio Altera del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (1968—1973): Monitor Ecclesiasticus 98, 1973, 293—323; s. auch den Bericht von D. STAFFA, De tutela iudiciali amministrativa i.e. de iustitia administrativa apud S. Tribunal Signaturae Apostolicae deque ordinatione Tribunalium interdioecesanorum: Periodica 63, 1974, 169—177, bes. 170—175. Ferner G. DELGADO, La actividad de la Signatura Apostólica en su Sección Segunda: IusCan 12, 1972, 67—82; H. SCHMITZ, Zur Rechtsprechung der Apostolischen Signatur als Verwaltungsgerichtshof: Festschrift A. Dordett, Wien 1975.

¹⁸ AAS 65, 1973, 95—103; Communicationes 5, 1973, 12—20; in deutscher Übersetzung: AfKRR 142, 1973, 111—119.

¹⁹ „Le decisioni rotali sono un monumento di scienza giuridica e di saggezza cristiana, cui si aggiungono oggi come felice complemento le decisioni del Tribunale Supremo della Segnatura Apostolica, regolarmente pubblicate“ (AAS 65, 1973, 101).

²⁰ Siehe dazu die Mitteilungen der Codexreformkommission: Communicationes 2, 1970, 191—194; 4, 1972, 35—38; 5, 1973, 235—243; 6, 1974, 32—33.

20. März 1970 einen Katalog jener Fragen, die vor Anfertigung des Gesetzesentwurfs beantwortet werden mußten. Schon am 25. Mai 1970 konnte der Berichterstatter einen ersten Entwurf (*Schema canonum praeivum de procedura administrativa*) mit 16 Canones vorlegen. Auf Grund der Diskussion dieses Schemas auf der zweiten Sitzung des Ausschusses vom 22. bis 24. Oktober 1970 erarbeitete der Berichterstatter einen zweiten Entwurf (*Schema alterum*) mit 21 Canones, der vom 16. November 1970 datiert²¹.

In dem Entwurf sind zwei Fragenkreise behandelt: Der Erlaß eines Verwaltungsaktes und die Rechtsbehelfe gegen Verwaltungsakte. Dementsprechend enthält er 1. Normen über den Erlaß eines Verwaltungsaktes, also eine Art von Verwaltungsverfahrensordnung, die im CIC bislang fehlte; 2. Normen über die Rechtsbehelfe gegen beschwerende Verwaltungsakte, wobei (noch) drei Möglichkeiten vorgesehen sind: a) Rekurs an den hierarchischen Oberen desjenigen, der den Verwaltungsakt erlassen hat, einzulegen innerhalb von 10 Tagen aus jedem Grund; b) Rekurs an das Verwaltungsgericht, einzulegen innerhalb von 30 Tagen wegen Verletzung eines Gesetzes beim Verfahren oder bei der Entscheidung oder wegen Amtsmissbrauchs oder wegen falscher Begründung²²; c) Klage vor dem ordentlichen Gericht, wenn sich jemand in seinem subjektiven Recht verletzt hält. Außer gegen Verwaltungsakte sollte es möglich sein, mit Rekurs gegen teilkirchliche Gesetze vorzugehen.

Soweit waren die Arbeiten gediehen, als Papst Paul VI. es für besser hielt, mit der Einrichtung der Verwaltungsgerichtsbarkeit auf allen Ebenen nicht zu warten, bis das neue revidierte Gesetzbuch erlassen werden kann, sondern schon früher nach Konsultation der Bischofskonferenzen und der Römischen Kurie entsprechende Normen zur Erprobung in Kraft zu setzen. Zum Vollzug des päpstlichen Auftrags wird der Spezialausschuß um neue Konsultoren erweitert; er arbeitet auf seinen Sitzungen vom 19. bis 22. April, 1. bis 5. Juli und vom 4. bis 6. November 1971 an dem Entwurf weiter. Außer an die Mitglieder der Codexreformkommission übersendet im Auftrag des Papstes der Vorsitzende der Codexreformkommission, P. Kardinal Felici, mit Schreiben vom 20. April 1972 (ProtNr. 2834/72) den Gesetzesentwurf (*Schema canonum de procedura administrativa*) zusammen mit einführenden Erläuterungen an die Bischofskonferenzen und die Behörden der Römischen Kurie und bittet um Stellungnahme bis spätestens 30. September 1972²³.

Der Entwurf enthält in 26 Canones die Normen über das Verwaltungs- und das Verwaltungsgerichtsverfahren für die Lateinische Kirche. Im Unterschied zum Entwurf vom 16. November 1970 ist eine Klagemöglichkeit vor dem ordentlichen Gericht im Fall, daß jemand sich in seinem subjektiven Recht verletzt hält, nicht mehr vorgesehen. Neben dem hierarchischen Rekurs an den zuständigen Oberen soll es den verwaltungs-

²¹ Der Inhalt des zweiten Entwurfs ist kurz wiedergegeben: *Communicationes* 2, 1970, 192—194; dazu E. BERNARDINI, *Commento allo Schema „De procedura administrativa“*: *Apollinaris* 45, 1972, 126—136.

²² P. CIPROTTI, *De procedura administrativa* (*Communicationes* 2, 1970, 193): „propter legem in procedendo vel in iudicando violatam vel propter potestatis abusum vel propter motiva falsa.“

²³ Das Schreiben und die einführenden Erläuterungen: *Communicationes* 4, 1972, 35—38.

gerichtlichen Rekurs an das Verwaltungsgericht geben, allerdings nur (gleichwohl die Kompetenz erweiternd, die der Apostolischen Signatur bisher zukommt) zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit des angefochtenen Verwaltungsaktes in folgenden Fällen: wenn behauptet wird, es sei ein Rechtsirrtum in der Entscheidung unterlaufen, es liege eine Gesetzesverletzung im Verfahren vor, die allgemeinen Grundsätze des Rechts und der kanonischen Billigkeit seien nicht eingehalten oder die im Dekret angegebenen Gründe seien falsch²⁴ sowie zur Erlangung von Schadensersatz, wenn jemand durch einen rechtswidrigen Verwaltungsakt in seinem Recht geschädigt worden ist²⁵, wobei diese Kompetenz den ordentlichen Gerichten entzogen ist. In den einleitenden Erläuterungen zum Schema wird behauptet, dieser Fall werde nur selten vorkommen, weil Verwaltungsakte für gewöhnlich nicht die subjektiven Rechte betreffen, sondern nur das Interesse der öffentlichen oder privaten Ordnung berühren, das aber kein wirkliches subjektives Recht sei. Diese Behauptung verkennt den wirklichen Sachverhalt. Wie die Rechtsprechung der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur zeigt, können Verwaltungsakte, öfter als die Autoren des Entwurfs es wahrhaben möchten, die subjektiven Rechte der Betroffenen verletzen²⁶.

Zu dem übersandten Entwurf sind 65 Stellungnahmen eingegangen, die mehrheitlich die vorgesehene Regelung begrüßen, wenngleich sehr viele kritische Anmerkungen und Änderungswünsche vorgebracht wurden²⁷. Sie wurden auf der Sitzung des Spezialausschusses vom 5. bis 7. Februar 1973 geprüft. In den überarbeiteten Entwurf ist zum Beispiel die Rekursmöglichkeit an das Verwaltungsgericht im Fall, daß behauptet wird, es seien die allgemeinen Grundsätze des Rechts und der kanonischen Billigkeit nicht eingehalten, nicht übernommen worden²⁸. Der Entwurf wurde dann dem Papst vorgelegt²⁹. Am 18. Januar 1974 hat der Vorsitzende der Codexreformkommission, P. Kardinal Felici, in seiner Rede vor der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht die Hoffnung ausgesprochen, daß in nicht allzuferner Zukunft mit der Promulgation des Motu Proprio gerechnet werden könne³⁰.

²⁴ Schema can. 17 § 1: „Adversus decretum extra iudicium latum, etiamsi agatur de decreto quo recursus hierarchicus deciditur, potest is, cuius interest, ad tribunal administrativum recurrere si contendat errorem iuris adfuisse in decidendo vel violatam esse legem in procedendo, vel generalia iuris aequitatisve canonicae principia non esse servata, vel motiva in decreto allata non esse vera.“

²⁵ Schema can. 18 § 1: „Si decretum, quod sit illegitimum ad normam can. 17 § 1, ius alicuius laeserit, laesus potest ad tribunal administrativum recurrere ad damnum reparationem petendam.“

²⁶ Vgl. dazu mit Nachweis der einschlägigen Entscheidungen der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur: I. GORDON, *De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno*: Periodica 61, 1972, 251—378, hier 329—331.

²⁷ Die kritischen Anmerkungen und Änderungswünsche sind kurz zusammengefaßt wiedergegeben: *Communicationes* 5, 1973, 236—243.

²⁸ Die Formel lautet jetzt: „quis contendat errorem iuris adfuisse in decernendo vel violatam esse legem in procedendo, vel motiva in decreto allata non esse vera“ (*Communicationes* 6, 1974, 33).

²⁹ *Communicationes* 6, 1974, 32.

³⁰ *Communicationes* 6, 1974, 104—115, hier 112; P. FELICI, *De Opere Codicis Iuris Canonici Recognoscendi*: ÖAfKR 25, 1974, 117—128, hier 125.

KONSTANTINOW, Dimitry: Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Krieg — Entfaltung und Rückschläge. — München und Salzburg: Anton Pustet, 1973. 395 S., 36,— DM.

Vorliegende Publikation stellt eine autorisierte Übersetzung des russischen Originals: „Die verfolgte Kirche“, erschienen 1967 in New York, dar. Dennoch reicht die Darstellung bis hart an die Schwelle der gegenwärtigsten Zeit heran, da der Verf. der Übersetzung noch den Abschnitt: „Die russische Kirche in der UdSSR Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre“ sowie einen Anhang mit den Themen: „Die Wahl des neuen Moskauer Patriarchen“ und „Ein Dokument der kirchlichen Opposition“ hinzugefügt hat. Das Werk umfaßt die Kapitel: Kurzer historischer Überblick, Nach dem Kriege, Die russische orthodoxe Kirche in der UdSSR, Die Kirchenpolitik des Patriarchats von Moskau, Gottesdienstliche Tendenzen der orthodoxen Kirche in der UdSSR, Die Geistlichkeit, Lehranstalten für Geistliche in der UdSSR, Kennzeichen des orthodoxen theologischen Denkens in der UdSSR, Antireligiöse Propaganda in der UdSSR, Verfolgungen der Kirche, Die religiöse Widerstandsbewegung in den 60er Jahren (ihre Entstehung und Entwicklung), Die russische orthodoxe Kirche in der UdSSR Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre.

Will man das Eigenartige dieser Veröffentlichung herausstellen, so möchte man vor allem die Fülle des Tatsachenmaterials erwähnen, das hier geboten wird, so daß manchmal die Mühe gar nicht so gering erscheint, inmitten dieser Vielfalt die großen Zusammenhänge zu erkennen, wenngleich der Verf. bemüht ist, auch diesem Anliegen gerecht zu werden. So steht also zuallererst eine höchst interessante Materialsammlung vor uns, und im Vorwort zur deutschen Ausgabe wird bekannt: „Der Verfasser schloß bei seiner Arbeit alle zweifelhaften und unsicheren Nachrichten aus und benutzte nur sorgfältig geprüfte Angaben. Er verwendete dabei auch sowjetische Quellen und Publikationen auf diesem Gebiete, sowohl die nicht zahlreichen in der UdSSR erscheinenden kirchlichen Druckerzeugnisse als auch die aus den Kreisen der kirchlichen Opposition und des kirchlichen Untergrunds stammenden Dokumente und beachtenswerte schriftliche und mündliche Mitteilungen. Alle zuverlässigen Informationen wurden berücksichtigt, alle in unseren Tagen so reichlich verbreiteten Falschmeldungen wurden entschieden abgewiesen“ (II). Gerade die schier unübersehbare Menge der Tatsachen und Deutungsmöglichkeiten zeigt, wie kompliziert die Frage nach der Lage der Kirche und der Religion überhaupt in der UdSSR ist. Diese Kompliziertheit ist es ja auch, die ein gerechtes Urteil so schwer macht, die aber zugleich andererseits die ganze Gefährlichkeit der Lage der Kirche in diesem Lande erahnen läßt. Sehr aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang vor allem die Ausführungen in Kap. IX über die antireligiöse Propaganda mit den Themen: Jahre des Umbruchs, Rückkehr zu alten Methoden, wissenschaftlich-atheistische Erziehung, die individuelle atheistische Propaganda, Überwindung religiöser Gefühle, eine neue Aktivierung des Angriffes gegen die Religion, philosophische und psychologische Grundlagen des sowjetischen Atheismus, atheistische Überlegungen zu Beginn der 70er Jahre.

E. Sauser, Trier

FELICETTI-LIEBENFELS, Walter: Geschichte der russischen Ikonenmalerei (Reihe: Forschungen und Berichte des kunsthist. Institutes der Universität Graz, Bd. III). — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1972. 232 S., 384 Abb.

Vorliegendes Handbuch stellt eine seit langem erwartete Ergänzung des vom Verf. 1953 publizierten Buches: „Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei“ dar. Wenngleich vor allem russische Gelehrte in neuerer Zeit „im Rahmen einer Gesamtgeschichte der russischen Kunst die Ikonenmalerei im ganzen ausführlich“ (VII) gewürdigt haben, ist durch solches Tun „keine zusammenhängende geschichtliche Darstellung der russischen

Ikonenmalerei in monographischer Form“ (VII) entstanden, da ja entsprechende Artikel über mehrere Bände hin verteilt wurden, so daß keine „rasche und zusammenhängende Orientierung“ (VII) entstehen konnte. Dies aber ist im eigentlichen Sinne eine Monographie. So hat dieses Werk eine Lücke tatsächlich ausgefüllt. Man darf aber gleich hinzufügen: Zwar wird hier ein ausführlicher „historischer Überblick mit dem Ziel einer allgemeinen Orientierung“ (VII) geboten, was zweifellos ein Positivum darstellt. Dennoch erscheint die Tatsache ebenso bemerkenswert, daß vom Standpunkt der Ikonographie, etwa der Gottesmutter oder Christi, ebenfalls in Text und Abbildungstabeln wertvolle Zusammenfassungen gegeben werden, die auch oder gerade für den Studenten von großem Nutzen sein dürften, da vor allem in den Abbildungstabeln die feinen und feinsten Nuancen, durch die sich die einzelnen Typen voneinander unterscheiden, festgestellt und eingepreßt werden können.

Der Verf. erwähnt aber im Laufe seiner Darstellungen nicht nur Bekanntes, sondern baut auch dort oder da neue Erkenntnisse aus dieser Materie ein, so, wenn er z. B. bei der Behandlung der Philoxenie A. Rublevs der auch hier zutage tretenden besonderen Art der Prosopographie gedenkt, „bei welcher, worauf wiederholt hingewiesen wurde, gewisse oft wiederkehrende Ausdrucksmerkmale des Gesichts als eine Absage an die Ästhetik zu werten sind“ (84). Dies zeigt sich bes. im Phänomen der sog. „Blähhäse“ der Engel, das auch bei Christusikonen zu finden ist. Der Verf. stellt dazu fest: „Mir scheint jedoch, daß hier jenes der ganzen byzantinischen und der von ihr abhängigen Kunst inhärente pneumatische Prinzip hervortritt, wonach alle Erscheinungen der Schöpfung durch das kosmische Walten des Pneuma bewirkt sind, das nach biblischer Auffassung (Sap 1, 7) mit seinem Atem allgegenwärtig ist und die Präsenz Gottes anzeigt“ (84).

E. Sauser, Trier

KÜPPERS, Leonhard (Hrsg.): Die Gottesmutter — Marienbild im Rheinland und in Nordrhein-Westfalen. — Recklinghausen: Aurel Bongers. 1974. Bd. I (Textbd.: 25 Beiträge, 422 S., 149 Abb., Bibliographie, Index), Bd. II (Tafelbd.: 506 S., 382 Abb., davon 56 Farb., Index). Schuber 98,— DM.

1968 fand in der Villa Hügel in Essen eine bedeutsame Ausstellung zum Thema: „Marienbild in Rheinland und Westfalen“ statt. Die erste wissenschaftliche Auswertung dieser Schau fand in dem großen Ausstellungskatalog ihren Niederschlag. Eine groß angelegte Auswertung mußte aber erst im Laufe der Jahre entstehen. Das Ergebnis dieser jahrelangen Arbeit liegt nun in 2 respektablen Bänden vor uns. Wenn auch die Thematik, zunächst vom Buchtitel, dann aber auch von den einzelnen Beiträgen her, beschränkt, spezialisiert erscheint und dies wohl auch ist. Der große Wert dieser Veröffentlichung besteht gerade darin, daß, einbegleitend zu den einzelnen Aufsätzen oder an deren Ende, immer wieder Ausblicke gegeben werden, die zeigen, wie die spezielle Thematik in einem viel größeren Zusammenhang steht. Als Beispiel dafür sei, aus der Fülle der Möglichkeiten, zunächst verwiesen auf den Beitrag von Fr. J. Ronig: „Zum theologischen Gehalt des Bildes der stillenden Muttergottes“ (197—214) wie von A. Thomas: „Schutzmantelmaria“ (227—242). Ronig konnte an Hand von einzelnen Beispielen etwa eine bedeutsame ikonographische Komponente herausstellen, daß nämlich beim Bilde der stillenden Maria eine Zusammenschau und Identifikation mit der apokalyptischen Frau möglich ist, einer Frau, „die seit der Zeit der Kirchenväter als Kirche, aber auch als Maria verstanden wurde“ (21). Dadurch wird bei diesem Bilde „eine letzte heilsgeschichtliche und theologische Bereicherung und Vertiefung“ (212) möglich, die auf die Herausstellung der Aussagen hinausläuft: „Maria — Ekklesia — apokalyptische Frau — nährend Mutter — nährend Kirche — in der Eucharistie genährte Kirche. Christus als Sohn Gottes der Schöpfer — als das von Maria geborene Geschöpf, der von der Mutter Genährte — und der doch alle Nährende: in der Ordnung der Schöpfung und in der Ordnung nach Erlösung“ (213). Thomas wiederum schickt seinem Artikel über die Schutzmantelmaria aufschlußreiche Worte über diese Thematik in der Ostkirche voraus, die in der Ikone „Pokrov“ (nicht „Prokov“ wie S. 229) bes. deutlich wird. Weitere sehr gute Beiträge — um nur die wichtigsten auszuwählen — sind die

von L. Scheffczyk (Zur Geschichte der Marienlehre und Marienverehrung), L. Küppers (Die Goldene Madonna in Essen), W. Nyssen (Vier romanische Marien am Rhein), A. von Euw (Einige Marienbildtypen des frühen und hohen Mittelalters), E. Stephany (Der Marienschrein im Aachener Dom, ein Zeugnis für die Marienverehrung im hohen Mittelalter), A. Legner (Marienandachtsbilder der Spätgotik), P. Becker (Schöne Madonnen am Rhein), A. Löhr (Maria im Ährenkleid), H. Appuhn (Maria Mater Misericordiae), S. Gohr (Annselbdrift), L. Küppers (Marienkloge), P. Becker — Pl. May (Das St. Mattheiser Marienbild in Trier). Den Abschluß dieses Handbuches bildet eine von Aurel Bongers zusammengestellte Bibliographie zu diesem Thema sowie ein Namen-, Ortsnamen- und Abbildungsregister.

E. Sauser, Trier

DE LUBAC, Henri: Quellen kirchlicher Einheit (Theologia Romanica III). Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1974. 220 S. Brosch., 18,— DM.

Der durch bedeutsame ekklesiologische Werke bekannte bald 80jährige französische Jesuit de L. untersucht in dem vorliegenden Buch die Einzelkirchen in der Gesamtkirche (1. Teil) und die Mutterschaft der Kirche (2. Teil). Er unterscheidet die Einzelkirche (Bistum), deren Kriterium wesentlich theologisch ist, und die Ortskirche, d. h. die Gruppierung von Einzelkirchen, deren Kriterium zu einem erheblichen Teil soziokulturell ist. Mit Gérard Philips betont er: „Seiner Natur nach ist das Konzil eher ein Ereignis als eine Institution“ (114). Einer Wahl des Papstes durch eine Delegation des Gesamtepiskopates steht er ablehnend gegenüber. Er plädiert für eine Dezentralisation in der Kirche nach dem Prinzip der Subsidiarität und gegen eine Demokratisierung nach kollektivistischem Muster. In seinen Ausführungen über die Kirche als Mutter schreibt er den besonders bedenkenswerten Satz: „Je erwachsener der Christ im Herrn wird, wie Paulus es wünscht, um so tiefer entfaltet sich in ihm der von Jesus geforderte Geist der Kindheit“ (148).

De L. schöpft aus seiner reichen Kenntnis der Lehre und Praxis der alten Kirche sowie der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, dessen Kirchenkonstitution er als „die Deuterin der ältesten und innerlichsten Überlieferung“ (172) versteht. Von den herangezogenen deutschen Autoren bevorzugt er J. Ratzinger und H. Schlier.

H. Schützichel, Trier

SCHMÖLE, Klaus: Läuterung nach dem Tode und Pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 38). — Münster: Aschendorff, 1974. VIII und 152 S. Kart., 38,— DM.

Vorliegende Arbeit, eine Dissertation an der Universität in Münster/Westf., vermittelt einen bedeutsamen Einblick in frühchristl. Eschatologie, vor allem in die systematischen Aspekte der Eschatologie des Klemens von Alexandrien. In der Darlegung dieser Aspekte, die den 4. Teil der Arbeit ausmachen, verdient vor allem die Auseinandersetzung mit dem Thema: Pneumatologisches Aufstiegsschema und ekklesiale Struktur, Beachtung. Unter dem Bilde des heilenden Feuers kommt es zu einer Art „Emporläuterung“ (133) der Seele, wobei die Aufgabe, die diesem Feuer zukommt, nicht etwa in der Abgeltung bestimmter Verfehlungen durch den Schmerz, den dieses verursacht, liegen kann. Vielmehr soll durch diese Läuterung im Feuer der Seele ein Soma verliehen werden, „das der himmlischen Welt konform ist“ (133). Schmöle kann daher feststellen: „Dieser Aufstieg verwandelt die Seele in ein Soma von immer größerer pneumatischer Vollkommenheit, eine Anschauung, die keinen Raum mehr läßt für die Unterscheidung von Seele und verklärtem Leib. Beide Komponenten verschmelzen in dem verklärten Subjekt miteinander zur Identität. Die Idee von der postmortalen Läuterung erweist sich in diesem Zusammenhang gewissermaßen als vermittelndes metaphysisches Zwischenglied zwischen dem platonischen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele und dem biblischen Gedanken der Auferstehung“ (134 f.). Weiter sagt der Verf.: „Das Heil ist also eine höchst aktive, dynamische Größe... und die Vollendung des Heiles besteht nicht in einer Annihilation

der Geschichtlichkeit des Menschen, trotz der Auflösung des irdisch-empirischen Leibes. Auch aus diesem Zusammenhang ergibt sich, wie grundlegend für die Eschatologie des Klemens die Auffassung ist, daß die jenseitige Existenz eine höhere Form von Leiblichkeit voraussetzt und keineswegs Leiblosigkeit“ (138). Zugleich bindet Klemens diese Vorstellungen in ekklesiologische Dimensionen ein, so daß man ihm nicht den Vorwurf einer „unzulässigen Dominanz der individual-eschatologischen Perspektive“ (138) machen kann. Der vollkommene Gnostiker läßt so Fürsorge walten für diejenigen, die noch nicht so weit sind wie er, d. h., die noch auf einer tieferen Stufe stehen. Diese Gedanken haben dann allerdings auch dazu beigetragen, die vertikale Rangordnung nun auch auf die himmlischen Wohnungen zu übertragen, so daß auch nach Abschluß jeglicher Reinigung noch Unterschiede im Grade der Verklärung da sein werden, die sogar „eine überaus große Trauer“ (139) verursachen können. Hier läßt sich bei Klemens der Sühnegeranke feststellen, wenn auch „der Aspekt der Sühne in den meisten Aussagen des Klemens über die postmortale Reinigung weit in den Hintergrund“ (139) rückt, denn „Schmerz als Mittel der Vergeltung und als satisfactio liegt seiner Sichtweise ziemlich fern, für ihn ist der Schmerz ein nützlicher Bestandteil in der angewandten Heilkunde und Pädagogik“ (139).

E. Sauser, Trier

HÜTTENBÜGEL, Johannes (Hrsg.): Gott Mensch Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. Graz—Wien—Köln: Verlag Styria. 1974. 819 S. Kart., 49,— DM.

Nach der ersten deutschen Ausgabe, die 1956 erschien und sechs Auflagen erlebte, und nach der Neuherausgabe von 1963 liegt jetzt eine dritte (völlig überarbeitete) Ausgabe des bekannten Sammelwerkes vor. Das Buch, das insgesamt 27 Kapitel enthält, gliedert sich in drei Hauptteile: Herausforderungen der Zeit, Naturwissenschaft und Theologie, Orientierung aus dem Glauben. Eine Einführung und eine Schlußbetrachtung, die H. Fries beisteuerte, fügen das Ganze zu einer Einheit zusammen. Ein Sachregister erschließt den umfangreichen Band. Die 26 Verfasser tun in einer erfreulichen Weise das, was der interessierte Leser wirklich erwartet: sie informieren und sie ermutigen.

H. Schützeichel, Trier

SPECULUM HUMANAE SALVATIONIS — Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Cremonensis 243 des Benediktinerstifts Kremsmünster. (= Codices Selecti, Bd. XXXII.) Kommentar: Willibrord NEUMÜLLER OSB. — Graz: Akadem. Druck- und Verlagsanstalt. 1973. 45 S. Kommentar.

Die typologische Betrachtungsweise gehört zu den wichtigsten Ausdrucksformen mittelalterlicher Schau der Erlösung durch Christus, wobei Maria in diesem Geschehen eine sehr bedeutende Rolle spielt. Diese Art, das Heilsgeschehen zu veranschaulichen, es seelsorglich an die verschiedensten Altersstufen heranzutragen, findet man unter anderem auch im Typ des sog. Speculums. Hier wird ein Ereignis aus dem Neuen Bund in Wort und Bild mit einem unvollkommenen Vorbild aus dem Alten Bund in Beziehung gesetzt und gedeutet. Es gibt nach heutiger Zählung etwa 350 Exemplare eines Speculums, wobei das seit 1812 im Stift von Kremsmünster befindliche und aus der Reichsabtei von Weißenau bei Ravensburg stammende sicher „eine der schönsten und zugleich ältesten Handschriften des Speculums“ (9) sein dürfte. Gebhard Spahr bereichert diese nüchterne Aussage noch etwas mit der Feststellung: „Der heutige Kremsmünsterer Codex darf als eine der gedankenreichsten, mannigfaltigsten und an Miniaturen zahlenmäßig bedeutendsten Handschriften unter allen im Bodenseeraum entstandenen Manuskripten angesehen werden“ (43). Mit großer Wahrscheinlichkeit kann als Autor der Dominikaner Ludolf von Sachsen angeführt werden (18), wengleich dies und die Frage der Herkunft des Speculums aus Straßburg „noch einer Überprüfung“ (18) bedürftig erscheint. Die Datierung für 1324 scheint gesichert (18).

Hochinteressant sind nun die drei ungleichartigen Teile und die drei Anhänge der Kremsmünsterer Handschrift. Der erste Teil beginnt mit der Erschaffung der Engel und endet mit der Sintflut. Hier sind noch keine Typen festzustellen. Im zweiten Teil, der das Leben Mariens von ihrer Empfängnis in Anna bis zu ihrer Vermählung mit Josef bringt, spielt die Typologie schon eine „hervorragende Rolle“ (17); der dritte Teil, der Hauptteil, schildert das Heilswirken Christi in Worten und Bildern, von der Verkündigung bis zur Heimführung des Menschen. Auch hier wird die Heilstat Christi und Mariens auf entsprechende Typen bezogen (18), wobei natürlich manche Verbindungen als durchaus konstruiert, bzw. verniedlicht und verspielt wirken (15). Trotzdem: In allen tritt vor die geschichtliche Betrachtungsweise eine Sinndeutung: „die Begebenheiten aus dem Alten Testament behalten ihren geschichtlichen Ort und ihre Aussage, aber darüber hinaus sind sie — soweit sie wirklich einen echten Typus darstellen — Vor-Bild, und damit nicht Vergangenheit, sondern gnadenhafte Gegenwart“ (16).

In den drei Anhängen fehlen die Typen; zunächst sind die sieben Stationen der Leidensgeschichte Christi dargestellt, und zwar in Verbindung mit den kirchlichen Gebetszeiten: Vesper, Komplet, Matutin, Prim, Terz, Sext und Non. Dann folgen die sieben Schmerzen Mariens und schließlich ihre sieben Freuden. So wird vorliegende Prachtpublikation zu einem wertvollen Werk für den Frömmigkeitsforscher, den Theologen, den Kunsthistoriker, den Germanisten, Mittellateiner und Mediävisten und nicht zuletzt für den „wissenschaftlich unbelasteten, sozusagen naiven Betrachter“ (9), denn die Schönheit der Farben, die Freundlichkeit, ja Liebllichkeit der Gesichter auf den Miniaturen, die maßvollen Gebärden (43) erfreuen schon von sich aus, durch das bloße Betrachten.

E. Sauser, Trier

WARKOTSCH, Albert: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. — München — Paderborn — Wien: Schöningh. 1973. 548 S. Kart., 48,— DM.

Sicher fehlt es nicht an Darlegungen über die Einflüsse der griechisch-antiken Philosophie auf die Anschauungen der Kirchenväter. Andererseits läßt sich der umgekehrte Weg, beim Urteil der patristischen Denker selbst über die Philosophie anzusetzen, seltener finden. Diesen ungewöhnlicheren Weg wählt nun Warkotsch und er verspricht in seinem Vorwort — was er dann auch voll einhält — die Anschauungen der Kirchenväter „in extenso direkt und wörtlich“ (VII) anzuführen. Er meint, daß so das Verhältnis von Vätern und Philosophie „getreuer“ (VII) wiedergegeben werde und fügt hinzu: „Das unmittelbare und wörtlich angeführte Urteil der Kirchenväter über das philosophische Denken der Antike stellt m. E. den Sachverhalt unzweideutig und weniger interpretierend dar. Der neuzeitliche Leser kann sich ein mehr authentisch begründetes Urteil bilden, da er zu den Quellen vorstößt. Überdies bewahrt diese Methode den ganzen Zauber der ursprünglichen Aussagen der patristischen Autoren. Allerdings vermehrt diese Methode die Schwierigkeiten der Darstellung, da man von der Benutzung wissenschaftlicher Vorarbeiten und Bearbeitungen absehen und direkt in die Texte der Kirchenväter einsteigen muß“ (VII).

Bei der Zitation aus Aristides, Justinus, Pseudo-Justinus, Tatian, Athenagoras von Athen, Irenäus, Hermias, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix, Hippolyt von Rom, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Dionysios von Alexandria, Anobius der Ältere, Laktanz, Eusebius von Cäsarea, Athanasios der Große, Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Aurelius Augustinus, Synesios von Kyrene, Nemesios von Emesa, Theodoret von Kyros, Aeneas von Gaza, Zacharias Scholastikos, Boethius, wird deutlich, daß der überwiegende Teil der bedeutendsten Kirchenväter zur Philosophie „positiv und herzlich“ (535) steht, daß von diesen nicht nur die Brauchbarkeit, sondern auch die Notwendigkeit der Philosophie für die Auslegung der christlichen Lehre anerkannt wird

und daß „bereits sehr früh, ja schon in der Morgendämmerung des Evangeliums selbst die Kirchenväter sich der Philosophie bedient haben“ (535). Interessant ist schließlich der Hinweis, daß „fast gleichzeitig“ (535) systematisch-dogmatische und philosophische Bearbeitungen der christlichen Lehre erschienen, so daß „das Bürgerrecht der Philosophie in der christlichen Lehre ebenso alt und verwurzelt ist wie jenes der Dogmatik“ (535). So erweist sich der hier eingeschlagene Weg als durchaus bedenkenswert unter dem Blickwinkel einer reichen Textsammlung, die allerdings, trotz der jeweils gegebenen Kurzeinführungen zu den einzelnen Vätern, dringend der Ergänzung durch den ersten Weg, den der indirekten, kommentatorischen Aussagen, bedarf. Ob in allen Fällen die Übernahme der Übersetzung aus BKV glücklich war, kann bezweifelt werden.

E. Sauser, Trier

ANNESER, Sebastian: Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen. Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwanzig Jahre (Eichstätter Studien Neue Folge Band VIII). — Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker. 1972. XV und 148 S. Ln. 28,— DM.

In dieser von J. Fuchs SJ betreuten römischen Doktor-Dissertation wird eine aktuelle und wichtige Fragestellung der neueren Glaubenstheologie erörtert: Kann es bei Nichtchristen einen heilswirksamen christlichen Glauben geben? Gibt es auch im Christen Unglauben? Vf. bietet zunächst kurz eine Phänomenologie des Glaubens und des Unglaubens, erläutert dann die objektive und besonders die subjektive Implikation und zeigt schließlich, was die Gegebenheiten der entscheidenden subjektiven Implikation für die theologische Beurteilung der existentiellen Situation des Menschen zwischen Glaube und Unglauben, des kirchlichen Christentums und der nichtchristlichen Religionen bedeuten. Er läßt dabei vor allem Karl Rahner zu Wort kommen.

Über einzelne Akzentsetzungen wird man streiten können, zumal voll befriedigende Lösungen der vielschichtigen Problematik nicht (oder noch nicht) möglich sind. Die Arbeit kann aber dazu beitragen, das theologische Verständnis für die Möglichkeit eines „anonymen“, impliziten oder verborgenen christlichen Glaubens zu fördern.

H. Schützeichel, Trier

DIE FÜNF GROSSEN WELTRELIGIONEN. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum, herausgegeben von Emma BRUNNER-TRAUT. Beiträge von Peter SCHREINER, A. Theodor KHOURY, Josef van Ess, Arnold GOLDBERG, Walter KASPER (Herderbücherei 488). Freiburg—Basel—Wien: Herder 1974. 144 S. Kart. 4,90 DM.

SCHLETTE, Heinz Robert: Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg: Verlag Rombach 1971. 204 S. Pb. Bd. 31. 18,— DM.

Beide Bände informieren über die fünf großen Weltreligionen. Im zweiten werden außerdem die Begriffe Religionswissenschaft und Religionsphilosophie erklärt, mancherlei Einzelprobleme erörtert und wird kurz das Thema: Religion und Traurigkeit (Ungetröstetheit) behandelt. Schlette unterstreicht die Bedeutung der Religionskritik (vgl. S. 17/18; 131—147). Er betrachtet das von Dorethee Sölle verfaßte „Credo“, „ungeachtet einiger Fragen“, „als ein wichtiges Dokument des sich erneuernden Christentums“ (S. 74).

Das erste Werk wird bereichert durch Zeittafeln, eine Weltkarte und eine religionsstatistische Tabelle, das zweite durch ein Personen- und ein Sachregister.

Wer als Christ anhand der angezeigten Schriften die nichtchristlichen Religionen studiert, darf mit dem II. Vaticanum (vgl. *Nostra aetate* 2, 1) alles anerkennen, was in ihnen wahr und heilig ist. Auch kann er u. a. die Einsicht gewinnen, daß alle Religionen der Erde die Aufgabe haben, die letzten Fragen des menschlichen Daseins lebendig zu halten.

H. Schützeichel, Trier

COUTO, Filipe José: Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Hrsg. von Josef HASENFUSS, Heft 28 der Neuen Folge). — München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1973. 297 S. Kart. 24,— DM.

In dieser Münsteraner Doktor-Dissertation erörtert C., ein afrikanischer Priester und Angehöriger des Instituto Missioni Consolata (Turin), ein angesichts der Lage der Christenheit im Ganzen der Weltbevölkerung dringliches und aktuelles Thema: der universale Heilswille Gottes. Er greift auf zwei bekannte Schultheologen, den Jesuiten Louis Billot (1846—1931) und den Dominikaner Reginald Garrigou-Lagrange (1877—1964), zurück und führt sie weiter. Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils (vgl. LG 16; GS 22, 5; AG 7, 1) deutet er nur an (vgl. S. 6; 197 Anm. 502; 257 Anm. 625; 260 Anm. 627). Mit einigen Äußerungen Ratzingers und Schliers setzt er sich kritisch auseinander (vgl. S. 197—199 Anm. 503; 214—216 Anm. 548).

Der Doktorvater Karl Rahner, der sich selbst mehrfach mit dem Fragenkomplex befaßte, schrieb ein Begleitwort, in dem er die originellsten Ergebnisse der Arbeit heraushebt und zugleich kritische Anfragen formuliert.

In seiner recht anregenden Untersuchung möchte Vf. die Heilssituation der Christen und die der Nichtchristen dadurch in gewisser Weise ausgleichen, daß er die Heilsunsicherheit der Christen unterstreicht. „Christen wie Nichtchristen ist (aber) gemeinsam, daß sie des eigenen endgültigen Heiles nicht gewiß sind und doch auf es hoffen müssen“ (S. 292). Dieser Gedanke, der an die Aussagen des Trienter Konzils über die Heilsgewißheit erinnert, kann die Christen vor Überheblichkeit und falscher Sicherheit bewahren. Er darf jedoch nicht überzogen werden. Denn die Heilsgewißheit des Christen ist zwar keine absolute und glaubensmäßige, sie überragt aber doch die der Nichtchristen. Nicht überziehen darf man auch die Ansicht der Vf., aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes könne niemand sagen, „die außerhalb der sichtbaren Kirche sich ereignende Heilstat Gottes sei weniger als die innerhalb der Kirche geschehende“ (S. 253).

Obwohl der Auferstandene der Mensch ist, der endgültig in die Vollendung des ganzmenschlichen Seins eingetreten ist, sollte man nicht vom „Erlöst-Sein“ Jesu Christi (S. 287), am besten auch nicht vom „Gerettet-Sein“ Christi (vgl. S. 290 u. ö.), sprechen.

H. Schützzeichel, Trier

ERLÖSUNG UND EMANZIPATION. Hrsg. von L. Scheffczyk (Quaestiones disputatae. Bd. 61). Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 156 S. Kart. lam. 16,80 DM.

Der Band bietet die auf der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 27. bis 30. 12. 1972 in München gehaltenen Referate. In seiner Einführung beleuchtet L. Scheffczyk die den einzelnen Beiträgen gemeinsame grundlegende Problematik. Seine Literaturhinweise sind nicht zahlreich, eröffnen aber gut den Zugang zu einem Feld, das dem „Nur-Theologen“ verschlossen ist.

R. Affemann behandelt unter der Überschrift „Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht“ das Problem der inneren Leere des Menschen, Gründe für seine mangelnde Selbstentfaltung, das Gefühl der Sinnlosigkeit, die Frage der Liebesfähigkeit, Aggressivität, Angst, Selbstablehnung des Menschen. Er zeigt, wie brüchig der Glaube an die erlösende Macht gesellschaftlicher Veränderungen oder an die Erlösung durch Information ist. Der Mensch werde nicht automatisch humanisiert (25). Schließlich weist er auf, wie tief echte Heilung des Menschen gründen muß. Die Darlegungen zielen auf die Feststellung, daß alle ärztliche Bemühung nicht an den Kern des Menschen heranreicht.

N. Lohfink legt die Vielschichtigkeit alttestamentlicher Erlösungsproblematik und Heilserfahrung in Israel dar. Für den Dogmatiker ist bedeutungsvoll, die verschiedenen „Typen der Heilsaussage“ in den Schriften Israels (42) belegt zu finden.

R. Schnackenburg überschreibt sein Referat: „Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont.“ Er zeigt, wie Paulus Freiheit versteht als Freiheit von der Sünde, vom Gesetz und vom Tod und als Freiheit zum freien und befreienden Tun des Guten (55). Freiheit ist zugleich geschenkt und gefordert. Sie gründet in Gott und ist sowohl christologisch als pneumatisch näher beschreibbar (56 f.). Sowohl das Thema Befreiung zur Freiheit als auch das Thema Rechtfertigung aus dem Glauben bestimmen das paulinische Evangelium. Beide Themen sind aufeinander bezogen, ermöglichen aber besondere Akzentsetzungen (58 ff.).

Vom heutigen Standpunkt aus wäre zu fragen, ob die paulinische Botschaft von der Befreiung zur Freiheit dem gesellschaftlichen Aspekt genügend Rechnung trägt. Ansatzpunkt für eine Antwort „dürfte der Gedanke der Herrschaft Christi bzw. Gottes sein“ (67).

G. Greshake spricht über den „Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte“. Er versucht Beiträge für eine „Typologie der Erlösungsvorstellungen“ zu liefern.

J. Möller behandelt in seinem Beitrag „Befreiung und Entfremdung“ als Kritik am christlichen Erlösungsglauben den Entfremdungsgedanken bei Rousseau, Fichte, Hegel, Feuerbach und besonders bei Karl Marx und schließlich im Neomaxismus. Ausführlich zeigt er, wie Marx im christlichen Erlösungsgedanken Entfremdungstendenzen wirksam sieht. Vf. will offenbar eher Probleme aufzeigen als Antworten bieten.

J. B. Metz versucht das Wort „Emanzipation“, das er „als eine Art epochales Stichwort für unsere heutige Welterfahrung“ versteht (121), auf christliches Erlösungsverständnis hin zu beziehen und oder davon abzugrenzen. Wichtiger Aspekt ist ihm die Frage nach „Leidensgeschichte“ (131 ff.).

Was J. Ratzinger mit „Vorfagen zu einer Theologie der Erlösung“ überschreibt, ist die Darlegung einiger grundlegender Zusammenhänge zwischen Heil des einzelnen, universalem Heil, Trost, Trostlosigkeit, Freiheit, universaler Liebe, partikulärer Liebe, Sinngabe, Glaube an den Gekreuzigten.

R. Weier, Trier

EUCHARISTISCHE GASTFREUNDSCHAFT. Kirche zwischen Planen und Hoffen. Eine Schriftenreihe, hrsg. von der evangelischen Michaelsbruderschaft. Schriftleitung Hartmut Löwe. Heft 11. (Ökumenische Dokumente, hrsg. von Reinhard MUMM unter Mitarbeit von Marc LIENHARD). — Kassel: Johannes Stauda-Verlag. 1974. 153 S. Kart. lam. 15,— DM.

Der Band, dessen Titel eine Formulierung des Bischofs von Straßburg aufgreift, enthält 16 amtliche und nichtamtliche Stellungnahmen zur Abendmahlsgemeinschaft, und zwar drei des ÖRK, drei katholische, vier protestantische, eine altkatholische, drei katholisch-protestantische, eine anglikanisch-lutherische und eine lutherisch-reformierte (Leuenberger Konkordie). Fremdsprachliche Texte erscheinen in deutscher Wiedergabe. Nur die Weisungen des Bischofs Elchinger werden im französischen Wortlaut mit einer privaten deutschen Übersetzung geboten. Reinhard Mumm führt in die Auswahl der Dokumente ein, und Marc Lienhard erläutert den Abendmahlskonsens der Gruppe von Dombes und die Richtlinien des Straßburger Bischofs.

Bei Dokument I der Gruppe von Dombes fehlen die dazugehörigen Anmerkungen. Der französische Ausdruck „la réserve eucharistique“ in Nr. 20 des genannten Textes meint die Aufbewahrung der eucharistischen Gaben (vgl. S. 82). Die Übersetzung: eucharistische Reserve (vgl. S. 20 innerhalb des Beitrages von Lienhard) ist deshalb schlecht (vgl. auch HK 27 (1973) 36, wo Anm. 2 wie folgt übersetzt ist: Einige orientalische Kirchen (z. B. die koptische) machen diesen Vorbehalt(!) in der Eucharistie nicht.

Zusammen mit dem von Harding Meyer herausgegebenen Werk: Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge

in den USA und auf Weltebene (Frankfurt 1973) und der Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter (München und Mainz 1973), woraus in die vorliegende Schrift nur das Vorwort und das Memorandum mit den 23 Thesen übernommen wurden, gehört das angezeigte Buch zu den für das weitere ökumenische Gespräch über den Zusammenhang von Eucharistie und Amt sowie über die offene Kommunion unentbehrlichen Quellensammlungen.

H. Schützeichel, Trier

Fox, Helmut: Ökumene — Hoffnung oder Illusion? Eine katholische Bilanz. — Trier: Spec-Buchverlag 1974. 166 S. Kart. 19,80 DM.

In diesem dreiteiligen Buch über den katholischen Ökumenismus der letzten zehn Jahre behandelt F. zuerst die kirchenamtlichen Verlautbarungen, beschreibt dann Aktivitäten im bundesdeutschen Katholizismus und zieht schließlich eine Bilanz. Da er von 1964 bis 1970 Studentenfarrer in der saarländischen Hauptstadt war, werden im zweiten Teil die Saarbrücker Initiativen besonders berücksichtigt (vgl. S. 108/109; 114—122).

Die Arbeit besitzt einen hohen Informationswert. Die die vorwärts drängende Art des Vf. verratenden Urteile, beispielsweise über die Abendmahlsgemeinschaft, die Mischenfrage, das Ämtermemorandum deutscher ökumenischer Universitätsinstitute von 1973 und über den interkonfessionellen Religionsunterricht, werden nicht die Zustimmung aller Leser finden.

H. Schützeichel, Trier

KOLPING, Adolf: Fundamentaltheologie Band II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. — Münster: Verlag Regensburg 1974. 783 S.

Der Freiburger Fundamentaltheologe A. K. arbeitet an einer dreibändigen Fundamentaltheologie, die die vielen bekannte und inzwischen z. T. überholte zweibändige des verstorbenen Bonner Fundamentaltheologen Albert Lang ablösen kann. Den I. Band, der die Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung enthält, veröffentlichte er bereits im Jahre 1967 (vgl. dazu die Rezension von H. Schmitz in dieser Zeitschrift 78 (1969) 383). Jetzt legt er den II. Band vor, der die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes bis zum Tode Jesu untersucht. Der III. Band, der der Kirche gewidmet sein wird, soll bald erscheinen.

K. gliedert seinen zweiten fundamentaltheologischen Traktat in zwei Teile mit je zwei Kapiteln und insgesamt 25 Paragraphen. Einführend skizziert er seinen „Beweisrahmen“ und verdeutlicht, in welchen kosmischen, ethnischen und religionsgeschichtlichen Horizonten die Offenbarung Gottes ergangen ist, wobei er das moderne dynamische und evolutive Weltbild heraushebt. Im ersten Teil betrachtet er Israel als kulturellen Raum und geschichtlichen Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit, indem er nach einer Übersicht über den heutigen Stand der Erforschungen der atl. Religion den Glauben Israels im Wandel der Geschichte verfolgt und den Gottesglauben und die Messias Hoffnung Israels darstellt. Im zweiten Teil erörtert er die Gottesoffenbarung in Jesus von Nazareth bis zur Kreuzigung. Er prüft zuerst die Grundlagen unserer Kenntnis des geschichtlichen Jesus und bespricht die äußeren Daten des irdischen Lebens Jesu. Danach entfaltet er breit die Gottesoffenbarung durch den irdischen Jesus: die Gottesherrschaftspredigt und das Ethos des Evangeliums, die Wunder, die Eschatologie und das Lebensende. Abschließend bietet er ein vertiefendes Resumée. In dem gleichbleibenden Anlitz, mit dem der verborgene Gott uns in der Geschichte der Offenbarung begegnet, und in der Korrespondenz, die zwischen Gottes Wort und den Erwartungen des menschlichen Herzens besteht (vgl. dazu S. 11/12; 706/707), erblickt K. die Motive, die die Offenbarung glaubwürdig machen. Eine detaillierte Inhaltsübersicht, Literaturverzeichnisse und Register bereichern das Werk.

K. macht ganz Ernst mit der Geschichtlichkeit der Gottesoffenbarung. Deshalb betont er die weltlichen Faktoren der Offenbarung, nimmt er den Offenbarungsablauf als Ganzes

(nicht nur Einzelheiten wie etwa Wunder und Weissagungen) in den Blick und läßt er die historisch-kritische Bibelauslegung, wie sie bekannte protestantische und katholische Exegeten vertreten, voll zur Geltung kommen (häufig mit wörtlichen Zitaten). K. liefert eine groß angelegte Rechtfertigung des christlichen Offenbarungsglaubens vor dem Forum des modernen Weltbildes und der heutigen Exegese.

Bei der historisch-kritischen Sichtung der evangelischen Jesusüberlieferungen kommt K. zu dem Ergebnis: Von der inneren Entwicklung des vorösterlichen Jesus wissen wir gar nichts. Jesus war tief überzeugt von dem sich nahenden Gott, verkündete diesen den Menschen und hielt sie eindringlich an, ihn und seine Forderungen ernst zu nehmen. Das trug ihm den Haß des offiziellen Judentums und die Hinrichtung durch die Römer ein (vgl. S. 688). Er schrieb seiner Predigt heilsentscheidenden Charakter zu, so daß die Annahme einer impliziten Christologie berechtigt ist (vgl. S. 696). Der Würdenamen Menschensohn (vgl. S. 154—523; 689), das einleitende Amen (vgl. S. 690/691 Anm. 49), eine Deutung seines Leidens (vgl. S. 559; 619), der Verlassenheitsruf am Kreuze (vgl. S. 665) u. a. m. gehen nicht auf den irdischen Jesus zurück.

K. ist sich bewußt, daß seine Urteile über die Authentizität mancher Worten und Taten Jesu nicht bei allen Zustimmung finden werden (vgl. Vorwort) und daß man ihm möglicherweise einen jesuanischen Minimalismus vorwerfen wird (vgl. S. 696). Eine sichere und genaue Scheidung in den Evangelien zwischen dem, was dem historischen Jesus zugehört, und dem, was der nachösterlichen Christologie entspringt, ist nicht mehr möglich. Allerdings kann man auch durch eine übertriebene historische Skepsis die Geschichte verfälschen, worauf K. selbst mit einem Zitat Vögtles (vgl. S. 696 Anm. 72) aufmerksam macht. Fundamentaltheologisch entscheidend ist jedoch die richtige Vorstellung von der Christusoffenbarung. Diese endete nicht mit dem Sterben Jesu. Dem offenbarenden Erdenwirken Jesu schloß sich eine weitere Offenbarungsphase an, die durch die Auferstehung Christi und die Sendung des Hl. Geistes bestimmt ist. Auch pflegt Gott zuerst die Heilstatsachen ins Werk zu setzen und dann das abschließende Wort folgen zu lassen (vgl. dazu S. 574). Es ist deshalb verkehrt anzunehmen, der irdische Jesus müsse schon alles geoffenbart haben oder nur das könne als von Gott in Christus geoffenbart angesehen werden, was sich historisch-kritisch als Wort und Verhalten des irdischen Jesus nachweisen läßt.

K. behandelt in diesem Band nicht die Auferstehung Christi (sie soll wohl im nächsten bedacht werden), weil diese einen Neuansatz der Offenbarung beinhaltet und der Auferstandene nicht als welthafter Offenbarungsmittler gelten kann (vgl. dazu S. 8 u. 258). Bei aller Diskontinuität zwischen der vorösterlichen und der österlichen Stufe der Christusoffenbarung darf aber die Kontinuität nicht übersehen werden. Die irdische Geschichte Jesu und die Osterereignisse, insbesondere der Tod und die Auferstehung Christi bilden eine Einheit (vgl. z. B. 1 Kor 15, 3—8). Die Auferstehung des Herrn, die sich durch die Erscheinungen in die menschliche Geschichte hinein eröffnete, bot der apostolischen Kirche den Schlüssel zum vollen Verständnis des Lebens und des Schicksals Jesu.

Die Schaffenskraft und der Mut, mit denen K. das angezeigte Buch geschrieben hat, begründen die Hoffnung, daß der dritte Band seiner Fundamentaltheologie nicht lange auf sich warten lassen wird.

H. Schützeichel, Trier

HÄRING, Hermann: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule (Ökumenische Forschungen I, 6). — Freiburg: Herder. 1972. 432 S. Lw. 68,— DM.

In dieser von H. Küng betreuten Arbeit befaßt sich H. mit der Ekklesiologie Bultmanns und sechs seiner Schüler. Er gliedert sein Werk in drei Teile: Kirche, das paradoxe Zeichen (R. Bultmann, H. Braun); Kirche aus Jesu Wort (E. Fuchs, G. Ebeling, G. Bornkamm); Kirche auf Wanderschaft (E. Käsemann, H. Conzelmann). Abschließend weist er noch einmal auf die zentralen Gesichtspunkte hin. Man vermißt die Register.

Vf. wollte die Thematik, die durch das Kirchenverständnis der einflußreichen Bultmannschule angesprochen ist, nicht voll durch- und aufarbeiten. Aber er bringt neben der katholischen Position, die er oft in Form von Fragen und vielleicht manchmal zu zurückhaltend vertritt, gut die Kritik zur Geltung, die die Schüler am Lehrer und aneinander geübt haben. Er bekundet zudem eine besondere Nähe zu Käsemann (vgl. S. 6; 344; 392; 396; 399; 406; 408; 409), der schon im Buch seines Meisters Küng über die Kirche eine Rolle spielt und außerdem mit Küng die kämpferische Art gemeinsam hat. Käsemann gefällt durch seine Rückfrage nach dem historischen Jesus, durch seine Ablehnung der individualistischen Engführung der existentialen Interpretation, durch seine im Anschluß an Hebr gewonnene Charakterisierung der Kirche als wanderndes Gottesvolk und durch seine leidenschaftliche Christozentrik. Dagegen können seine Thesen über den Frühkatholizismus und seine Sachkritik am NT weniger befriedigen.

Wie H. selbst bemerkt (vgl. S. 5 und 12), hätte man auch H. Schlier in die Untersuchung einbeziehen können. Es wäre ohne Zweifel sehr reizvoll, die Lehre von der Kirche, wie sie der katholisch gewordene Schüler Bultmanns entwickelt hat, mit den ekklesiologischen Gedankengängen in der protestantischen Bultmannschule zu vergleichen.

In seinen abschließenden Überlegungen meint Vf.: „Außer der grundlegenden Botschaft der Schrift muß einzig der liebende Blick auf die Not unserer Welt die Gestaltung unserer Kirche bestimmen“ (S. 408). Eine ähnliche Meinung findet sich in der Tübinger Vorstudie des Memorandums der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter (München/Mainz 1973): „Eine Reform der kirchlichen Ämterstruktur, die zugleich die dringende ökumenische Annäherung bringen soll, muß orientiert sein am christlichen Ursprungszeugnis und muß zugleich den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen funktional gerecht werden“ (S. 166). Es fragt sich jedoch, ob man bei der Gestaltung unserer Kirche oder bei der Reform der kirchlichen Ämterstruktur die fast 2000jährige Geschichte der Kirche ausblenden darf.

H. Schützeichel, Trier

DE PATER, Wim A.: Theologische Sprachlogik. — München: Kösel-Verlag 1971. 191 S. Pb. 19,80 DM.

LADRIERE, Jean: Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens. Deutsch von Ingeborg Fleischhauer. — München: Kösel-Verlag 1972. 23 S. Pb. 28,80 DM.

Die vor allem in England (Cambridge, Oxford) und USA beheimatete analytische Philosophie, deren vornehmliches Objekt die Sprache bildet und die von George Edward Moore (1873—1958), Bertrand Russell (1872—1970), Ludwig Wittgenstein (1889—1951), John L. Austin (1911—1960) und vielen anderen vertreten wird, gewinnt, obwohl sie im allgemeinen die Metaphysik ablehnt, in zunehmenden Maße auch auf die Theologie Einfluß. Das bezeugen die hier vorliegenden Arbeiten der Löwener Professoren Wim de Pater SCJ und Jean Ladrière.

De P. stützt sich bei seinen Darlegungen besonders auf den Engländer Ian T. Ramsey, der in Cambridge Mathematik und in Oxford Philosophie dozierte und der jetzt anglikanischer Bischof von Durham ist, und auf Austin, der u. a. die Theorie von der performativen (engl. perform = leisten, verrichten) Sprache entwickelte. Er bietet drei Kapitel und dazu eine vorzügliche Zusammenfassung. Er beleuchtet zuerst die Eigenart des Sprechens über Gott, indem er als entscheidende Begriffe die Erschließungssituation (disclosure) und das qualifizierte Modell einführt, für die Frage der Zuverlässigkeit religiöser Sprache die Vielheit der Modelle und den Test der empirischen Tauglichkeit herausstellt und zudem auf die syntaktische, semantische und pragmatische Dimension der religiösen Sprachzeichen hinweist. Dann wendet er sich dem Wunder zu. Er charakterisiert es durch zwei Merkmale: Auffälligkeit (miraculum) und Zeichenhaftigkeit (signum). Endlich äußert er sich (im 6. Abschnitt des 3. Kapitels) zur religiösen Sprache als Performativ.

L. legt sieben Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1962 bis 1969 vor. Einführend erklärt er sprachanalytische Definitionen und Unterscheidungen. In den zwei ersten Kapiteln behandelt er die wissenschaftliche Sprache. Dann befaßt er sich mit dem Neopositivismus (Wittgenstein). Im engsten Anschluß an Donald D. Evans, der von Austin abhängig ist, stellt er danach die Theorie der selbst-implizierenden Sprache dar und illustriert sie an der biblischen Sprache von Gott als dem Schöpfer (Erschaffung Israels, Erschaffung der Welt, neue Schöpfung). Dieser Beitrag verdient spezielle Aufmerksamkeit. Weiter analysiert L. die Sprache des Handelns (ethische Sprache). Außerdem vergleicht er die Sprache der Wissenschaft, der Philosophie und des Glaubens. Schließlich prüft er den Glauben im Blick auf den Mythos und das kosmologische Denken, bevor er noch eine instruktive Schlußbetrachtung über die Problematik der Sprache des Glaubens anstellt.

De P. und L. versuchen darzutun, daß die Theologie eine eigene Sprache hat, aber zugleich mit vielen anderen Redeweisen in Verbindung steht und folglich kein isoliertes Sprachspiel darstellt (vgl. dazu z. B. de P. 10; 119/120 Anm. 26; 184; L. 15). Mit ihren sprachanalytischen Ausführungen, die stellenweise einen kundigen Leser voraussetzen, gewähren die beiden Autoren Einsicht in die Mannigfaltigkeit der Funktionen und Gebrauchsweisen (insbesondere die performativen, expressiven und kausalen) der Sprache und fördern so das Staunen über das „Wunder der Sprache“. Sie bringen ferner zum Bewußtsein, daß die Erkenntnisse der Sprachanalyse die Theologie, die es ex professo mit dem Wort zu tun hat, befruchten und herausfordern können. Sie geben aber auch Anregungen für ein neues Nachdenken z. B. über die religiöse Erfahrung, die Gottesbeweise, das Wunder, die Offenbarung, die Schöpfung, den Mythos, die Metapher und die Analogie. Man muß freilich die Grenzen der Sprachanalytik beachten. Ergänzend sei verwiesen auf die kleine Philosophie und Theologie der Sprache, die Gottlieb Söhngen im Jahre 1962 veröffentlichte und in der er die logischen, die ästhetischen und die energetisch-ethischen Funktionen der Sprache meisterhaft erörtert.

H. Schützeichel, Trier

WEISSMAHR, Béla: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. (Frankfurter Theologische Studien Bd. 15). — Frankfurt/M. Verlag Josef Knecht. 1973. 198 S. Pb. 29,— DM.

In dieser römischen Dissertation (Ref.: Alszegehly u. Huber) geht es um die fundamentaltheologisch zentrale Frage nach dem Wie des unmittelbaren Handelns Gottes in einer nach Eigengesetzlichkeiten sich vollziehenden Welt. Die entscheidende These, die teilweise von niederländischen Theologen (Schoonenberg u. a.) inspiriert ist, lautet: Anders als bei der Erschaffung der Welt wirkt Gott in der Welt nie, nicht einmal im Wunder, ohne und anstelle geschöpflicher Ursachen, sondern stets durch die von ihm stammende Eigenaktivität der Zweitursachen. Ein Wirken Gottes in der Welt ohne die Beteiligung geschöpflicher Ursachen wäre ein Wirken Gottes, das nach Art einer innerweltlichen Ursache erfolgt. Das aber widerspricht der Transzendenz Gottes. Die herkömmliche Auffassung, die ein Wirken Gottes ohne Zweitursachen annahm, berücksichtigt nicht genügend den Unterschied zwischen abstraktbegrifflicher und metaphysischer Erkenntnis der Wirklichkeit und betrachtet deshalb das Wesen des Seienden als eindeutig festgelegte Größe. Metaphysisch gesehen gilt: Je intensiver Gott in der Welt wirkt, desto intensiver wirkt das Geschöpf selbst. W. konfrontiert seine Theorie mit möglichen Einwänden und zeigt besonders, daß sie das Wirken Gottes in der Welt nicht nivelliert und die souveräne Freiheit Gottes, die nicht einfach Willkür bedeutet, nicht antastet.

Die Arbeit kann die moderne Diskussion über das Wunder ergänzen. Sie faßt nämlich die metaphysische Struktur des Wundergeschehens ins Auge, während sich die heutige Theologie vielfach mit exegetischen Darlegungen und mit dem Hinweis auf den Zeichencharakter des Wunders begnügt. W. versucht mit seiner bedenkenswerten Ansicht das Prinzip der weltimmanenten Kausalität zu verbinden mit der Immanenz und Transzendenz Gottes.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ANSOHN, Eugen: Die Wahrheit am Krankenbett. Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe. (Stundenbücher Band 123). Hamburg: Furcht-Verlag. 1975. 192 S. Kart. 8,80 DM.
- BEI DIR IST DIE QUELLE DES LEBENS. Meditationen über Psalm 36, 10. A. DEISSLER u. a. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 96 S. Kart. 9,80 DM.
- BEITRÄGE ZUR ALTBAYERISCHEN KIRCHENGESCHICHTE, hrsg. von W. GESSEL UND P. VON BOMHARD, Band 29. München: Verlag Franz X. Seitz & Val. Höfling. 1975. 167 S. Kart. o. Pr.
- BERTSCH, Ludwig (Hrsg.): Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1975. 232 S. Paperback. 25,— DM.
- BETTSCHIEDER, Heribert (Hrsg.): Theologie und Befreiung. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 24). St. Augustin: Steyler Verlag 1974. 123 S. Kart. 19,80 DM.
- BEUTLER, Johannes/SEMMELOTH, Otto (Hrsg.): Theologische Akademie 11. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1974. 98 S. Engl. Broschur 11,80 DM.
- Biographisch-Bibliographisches KIRCHENLEXIKON, bearbeitet und herausgegeben von F. W. BAUTZ, 9. Lieferung: Dibelius, Martin — Ebel, Johannes Wilhelm, Spalte 1281—1440. Hamm: Verlag Traugott Bautz. 1975, Brosch. o. Pr.
- EICHER, Peter: Solidarischer Glaube. Schritte auf dem Weg der Freiheit. Patmos-Paperback. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. 156 S. Paperback o. Pr.
- ESSENER Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Band 9. Münster: Verlag Aschendorff. 1975. 190 S. Kart.-lam. 18,— DM.
- FINSTERHÖLZL, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von J. Brosseder. Mit einem Geleitwort von H. Fries. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 9). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 573 S. Ln. 89,— DM.
- FISCHER, Helmut: Thematischer Dialog-Gottesdienst. Hamburg: Furcht-Verlag. 1975. 119 S. Kart. 19,80 DM.
- GANDRAS, Joachim: Predigt als Zeugendienst bei Hans Joachim Iwand. Aspekte und Perspektiven einer homiletischen Theorie und theologischen Kommunikation nach seinen Predigtmeditationen im Kontext seiner Theologie. (Arbeiten zur Pastoraltheologie 14). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 214 S. Kart. 24,— DM.
- GOTT IST DIE LIEBE. Worte des Hl. Theresia von Lisieux. Zusammengestellt von Sr. M. LUZIA Karmel Welden. Jestetten: Miriam-Verlag 1972. 32 S. Brosch. 1,30 DM.
- HANDBUCH DER RELIGIONSPÄDAGOGIK Bd. 3: Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung, hrsg. von Erich Feifel, Robert Leuenberger, Gunter Stachel, Klaus Wegenast. Schriftleitung Erich Feifel. Gütersloh—Einsiedeln—Zürich—Köln: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn — Benziger Verlag. 1975. 484 S. Gebunden. 56,— DM. Subskriptionspreis 49,— DM.

- HAMMER, Felix: Selbsttötung philosophisch gesehen. (Patmos-Paperback). Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 94 S. Paperpack. o. Pr.
- HEMMERLE, Klaus: Theologie als Nachfolge. Bonaventura — ein Weg für heute. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 186 S. Kart. Lam. 25,— DM.
- HEILSSORGE FÜR DIE KRANKEN und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakramentes, hrsg. von M. PROBST und K. RICHTER. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“). Freiburg—Wien: Herder-Verlag — Einsiedeln—Zürich: Benziger-Verlag 1975. 155 S. Kart. 19,50 DM. (Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift Gottesdienst 16,80 DM).
- HERBSTRIETH, Waltraud / LEHMANN, Meinrad Josef: Liebe ist unten — Der Todesweg des Jesus von Nazareth. Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M.: Verlag Gerhard Kaffke. 1975. 35 S. F. 23/18 cm. Geb. 10,80 DM.
- HEROLD, Norbert: Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft VI). Münster: Verlag Aschendorff 1975. X u. 120 S. Kart. 28,— DM.
- HIRSCH, Eike Christian: Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage. (Stundenbücher Band 121). Hamburg: Furche-Verlag. 1975. 120 S. Kart. 7,80 DM.
- ILIEN, Albert: Wesen und Funktion der Liebe im Denken der Thomas von Aquin. (Freiburger theologische Studien 98). Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 232 S. Kart.-lam. 35,— DM.
- KALTER, Alfons: Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. (Monographien zur philosophischen Forschung 142). Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain. 1975. XXII u. 291 S. Brosch. 32,— DM.
- KIRCHE UND THEOLOGIE IM 19. JAHRHUNDERT. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie, hrsg. von G. SCHWAIGER. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 206 und 71 S. Ln. 50,— DM.
- LEHMANN, Karl: Jesus Christus ist auferstanden. Meditationen. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 94 S. Kart.-lam. 9,80 DM.
- LOHFINK, Gerhard: Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. (Studien zum Alten und Neuen Testament 39). München: Kösel-Verlag 1975. 11 S. Kart. 28,— DM.
- LOHMANN, Thomas: Euthanasie in der Diskussion. Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. (Patmos-Paperback). Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 250 S. Paperback o. Pr.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION Band 29: Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet. Instruktion über die Neuordnung der Eigenkalender und Eigenfeste von Stundengebet und Messe. Lateinisch-deutsch. Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet. Die Feier der Bitt- und Quatembertage. Diözesankalender des deutschen Sprachgebietes. Erläutert und kommentiert von PH. HARNONCOURT. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 284 S. Kart. 34,50 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION Band 34: Dokumente zum Römischen Stundengebet. Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 11. April 1971, Allgemeine Einführung in das Stundengebet. Papst Paul VI., Apostolische Konstitution „Laudis canticum“ vom 1. November 1970. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 200 S. Kart. 21,80 DM.

- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION Band 41: Sekretariat für die Einheit der Christen, Instruktion über die Zulassung zur Kommunion in besonderen Fällen. Lateinisch-deutsch. Erklärungen zu einigen Auslegungen der Instruktion. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. Deutsche Bischofskonferenz, Erklärung zur Instruktion. Kommentiert von Albert BRANDENBURG. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 86 S. Kart. 12,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION Band 44: Kongregation für den Klerus, Rundschreiben über die Pastoralräte vom 25. Januar 1973. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet und kommentiert von Heribert HEINEMANN. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 69 S. Kart. 10,80 DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION Band 48: Kongregation für die Glaubenslehre; Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Eingeleitet von Franz BÖCKLE. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 63 S. Kart. 10,80 DM.
- NOLTE, Josef: *Theologia experimentalis. Übergänge zu einer Metatheologie.* (Patmos-Paperback). Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 192 S. Paperback. o. Pr.
- ORLANDO, Pasquale: *Un' Opera Inedita di Gaetano Sanseverino. Introduzione e Testo.* (Biblioteca per la Storia del Tomismo Bd. 7). — Rom: Pontificia Accademia Teologica Romana. Città del Vaticano. 1974. 270 S. Kart.
- OSTEN-SACKEN, Peter von der: *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie.* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 112). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 339 S. Brosch. 68,— DM. Lw 74,— DM.
- OTTO, Gert (Hrsg.): *Praktisch-Theologisches Handbuch.* Hamburg: Furche-Verlag. 2. vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage 1975. 657 S. Ln. 78,— DM.
- POLARITÄT ALS WELTGESETZ UND LEBENSPRINZIP. Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e. V. Hrsg. von G. HÖHL und H. KESSLER. Mannheim: Verlag der Humboldt-Gesellschaft. 1974. 250 S. Kart. 24,80 DM.
- PORSCH, Felix: *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums.* (Frankfurter Theologische Studien 16). Frankfurt am Main: Josef Knecht. 1974. 445 S. Kart. lam. 42,— DM.
- RANDAK, Oskar: *Ich suche Gott. Ein Schülerarbeitsheft Religionsunterricht.* Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1974. 35 S. Kart. o. Pr.
- RENDTORFF, Rolf: *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* (Theologische Bücherei 57). München: Chr. Kaiser Verlag. 1975. 311 S. Kart. 29,— DM.
- ROLANDETTI, Vittorio: *Vincenzo Buzzetti Teologo.* (Biblioteca per la storia del Tomismo Bd. 6). Rom: Pontificia Accademia Teologica Romana. Città del Vaticano. — 1974. 206 S. Kart.
- ROTTER, Hans: *Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik.* Zürich—Einsiedeln—Köln. Benziger Verlag. 1975. 184 S. Brosch. 29,80 DM.
- SAN TOMMASO E LA FILOSOFIA DEL DIRITTO OGGI. Saggi. (Studi Tomistici Bd. 4). — Rom: Pontificia Accademia di S. Tommaso 1974. 297 S. Kart.
- SBOROWITZ, Arie: *Individuation und Glaube.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975. 123 S. Kart. Ladenpreis 30,— DM, Mitgliederpreis 17,— DM.
- SCHIEL, Hubert (Hrsg.): *Liberal und Integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck, mit zwei Bildnissen, Erläuterungen und einer Stammtafel.* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 21). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte. 1974. 292 S. Brosch. 48,— DM.

- SCHMELJOW, Iwan: Ossja der Maler. Aus dem Russischen übertragen von R. KARMANN. Baden-Baden: Signal-Verlag Hans Frevert. 1975. 144 S. Ln. 14,80 DM.
- SCHNEIDER, Gerhard: Parusiegleichnisse im Lukasevangelium. (Stuttgarter Bibelstunden Bd. 74.) — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1975. 106 S. Kart. lam. 14,80 DM.
- SCHULTE, Josef: Keiner muß allein sein. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 72 S. A-Ausgabe Kart.-cellophan. 5,80 DM. B-Ausgabe Drahtheftung 3,50 DM.
- SCHÜRMANN, Heinz: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 156 S. Kart. Lam. 19,80 DM.
- SCHÜTZ, Paul: Das Mysterium der Geschichte. Von der Anwesenheit des Heilenden in der Zeit. Sonderausgabe von Band II der Gesammelten Werke. Hamburg: Furche-Verlag. 1975. 579 S. Kart. 28,— DM.
- VÖGTLE, Anton / PESCH, Rudolf: Wie kam es zum Osterglauben? (Patmos Paperback). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. 184 S. 23,80 DM.
- VOLKSRITUALE II. Weihungen und Segnungen im Kirchenjahr. Handreichung für Gemeindeliturgie und Familienfeier. Hrsg. von A. LÄPPLE. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1975. 164 S. Geb. 15,50 DM.
- WAGNER, Hans: Das Ende der katholischen Presse. 1. Band. Ein notwendiges Übel. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. 117 S. Kart. 6,50 DM.
- WAGNER, Hans: Das Ende der katholischen Presse. 2. Band, Restauration des Gettos. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. — 1974. 171 S. Kart. 9,— DM.
- WAGNER, Hans: Das Ende der katholischen Presse. 3. Band. Das Ende wird publik. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. 102 S. Kart. 6,50 DM.
- WIEDERKEHR, Dietrich: Perspektiven der Eschatologie. — Köln: Benziger Verlag. 1974. 320 S. Brosch. 36,80 Fr./DM.

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützeichel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Feilzer.

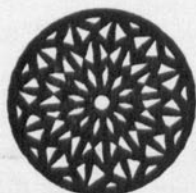
Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

József Kardinal Mindszenty:

Erinnerungen

438 Seiten und 44 Seiten Bilddokumente mit über 150 zum Teil bisher unveröffentlichten Fotos. 20 Seiten Chronologie. Leinen 38,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergerichtet. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Josef Steilen, Schalkenmehren

„Paradox“ als theologischer Grundbegriff
bei Sören Kierkegaard

Alwin J. Hammers, Trier

Die Bedeutung der Theologie in der Klinischen
Seelsorgeausbildung

Hans Hermann Henrix, Aachen

Was berechtigt, in Xanten von einer Martyrer-
memoria zu sprechen?

Heribert Schmitz, Neukeferloh

Der Bischof und die konsiliare Diakonie

Neue theologische Literatur

Heft 4
Juli/August 1975

84. Jahrgang Pastor bonus
Paulinus-Verlag Trier

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Josef Steilen, 5569 Schalkenmehren, Maarstraße 14

Dr. Alwin J. Hammers, 55 Trier, Weberbachstraße 17

Hans Hermann Henrix, 51 Aachen, Arndtstraße 8

Prof. Dr. Heribert Schmitz, 8011 Neukenferloh, Harthausener Straße 6/1

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernscheidung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

„Paradox“ als theologischer Grundbegriff bei Sören Kierkegaard*

I. Einleitung

Das 1973 erschienene „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“¹ enthält einen Artikel, den man bisher vergeblich in vergleichbaren Nachschlagwerken suchte: den Artikel „Paradox“². Zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie rückt „Paradox“ nicht nur zum Begriff, sondern zum philosophischen Grundbegriff auf. Klaus Schäfer, der Verfasser des Artikels, versteht denn auch seine Ausführungen als ein erstes, vorläufiges Sichten der Problemlage, dem weitere, genauere Darlegungen folgen müßten. Er verweist auf die außerphilosophischen Wissenschaften, die sich zunehmend mit Paradoxen auseinanderzusetzen hätten, so daß auch die Philosophie sich des Problems nicht länger verschließen könne.

Schäfer geht davon aus, daß überall dort, wo Menschen zusammenleben, eine Vielzahl von Regeln bestehen, die das Zusammenleben ordnen. Die Regeln lassen sich gliedern und zu Regelsystemen zusammenfassen, je nachdem, auf welche Ebene des Zusammenlebens sie sich beziehen.

Es gibt Arbeitsregeln, Sprachregeln, Verkehrsregeln, Anstandsregeln, Sportregeln und andere.

Das jeweilige Regelsystem nennt Schäfer „Doxa“. Er verlangt von einer „Doxa“, daß sie für bestimmte Menschen gegeben und relevant sei und von allen als zuverlässig und funktionstüchtig anerkannt werde. Die „Doxa“ braucht also keine ewig gültige Wahrheit zu sein, sie muß aber einen hohen Grad von Gewißheit gewähren. Es kann aber geschehen, daß ein einzelner Mensch oder eine minderheitliche Menschengruppe, die zunächst der „Doxa“ folgten, die Gewißheit der „Doxa“ in Frage stellen, und dies, ohne daß für die Mehrheit ein Anlaß oder gar ein Grund für die Infragestellung ersichtlich, viel weniger gegeben ist. Der einzelne oder die Gruppe begnügen sich jedoch nicht mit der Infragestellung. Sie stellen eine Gegenregel auf. Diesen Vorgang nennt Schäfer das Paradoxe. Er führt als Beispiel möglicher Paradoxie Sokrates mit seinem Satz „Ich weiß, ich weiß nicht“ an. Gegen die sophistisch-mehrheitliche Kultivierung des Wissens tritt die sokratisch-minderheitliche Kultivierung des Nicht-Wissens auf.

* Vgl. J. STEILEN, Der Begriff „Paradox“. Eine Begriffsanalyse im Anschluß an S. Kierkegaard. Diss. masch. Trier 1974.

¹ Abk.: HPhG.

² S. HPhG II 1051—9.

Das Beispiel Sokrates weist zugleich auf zwei Voraussetzungen hin, die Schäfer macht, weil er nicht jede beliebige Regelwidrigkeit als Paradox ansprechen möchte. Der einzelne oder die Gruppe müssen erstens in ihrem Verhalten Kompetenz bekunden und dürfen zweitens nicht destruktiv orientiert sein, das heißt, sie dürfen nicht die „Regression“³ fördern, sondern sollen einen „Impuls zur Innovation“⁴ geben.

Da keine „Doxa“, kein System von Regeln, etwas Endgültiges darstellt, bedarf sie des Paradoxen. Das Paradoxe ist die Chance der „Doxa“. Es nimmt ihr die Gewißheit des bloß Gegenwärtigen und verweist auf eine mögliche Zukunft.

II. Sören Kierkegaards absolutes Paradox

Der Rückgriff Schäfers auf Sokrates zeigt, daß das Problem des Paradoxen so neu nicht ist, daß es sich vielmehr schon längst der Philosophie hätte stellen müssen. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts gar scheint die Problemstellung nicht nur verspätet, sondern veraltet. Denn um diese Zeit erschloß Sören Kierkegaard dem Paradoxen eine neue Dimension.

Nach Kierkegaard bleibt alle Paradoxie des Daseins, die es gewiß gibt und die er in mannigfaltiger Weise entdeckt, wesentlich hinter der Paradoxie zurück, die das Christentum in die Geschichte eingeführt hat: jene ist relativ, das heißt, sie löst sich mit der Zeit bei genauerem Bedenken in Einsicht auf; diese jedoch ist absolut, das heißt, sie ist in der Zeit für jedes Bedenken ohne Einsicht.

Das Paradox des Christentums beinhaltet Kierkegaard zufolge⁴: In Christus ist Gott zugleich Mensch, um die Menschen ewig zu machen, und zwar so, daß dies nicht im Nu geschieht, sondern in der Zeit, ohne daß die Zeit anders denn als Augenblick verstanden werden kann, wobei angesichts der zeitlichen Begrenzung Christi als Menschen neben und nach Christus gewöhnliche, einzelne Menschen die Stelle Christi einnehmen, um sein Werk zu vollenden.

Das Paradox gliedert sich demnach in vier Momente:

1. Christus ist Gott und Mensch zugleich.
2. Durch Christus werden die Menschen ewig.
3. Das Ewigwerden geschieht augenblicklich, aber so, daß es Zeit braucht.
4. Gewöhnliche, einzelne Menschen nehmen neben und nach Christus dessen Stelle ein.

Um die Paradoxie deutlicher hervortreten zu lassen, gehen wir kurz auf die einzelnen Momente ein.

³ S. a. a. O. 1054.

⁴ Bei der Darlegung des absoluten Paradoxes berücksichtigen wir nur die von Kierkegaard veröffentlichten Werke. Unberücksichtigt bleiben also z. B. Tagebücher und Briefe, aber auch Werke wie „Das Buch über Adler“.

1. Christus ist Gott und Mensch zugleich

Gott ist nach Kierkegaard das Unbekannte oder das schlechthin Verschiedene. Dies bedeutet nicht, daß er kein Verhältnis hat. Als das schlechthin Verschiedene ist er die Grenze des menschlichen Daseins oder — positiver und platonischer ausgedrückt — die ewige Wahrheit dieses Daseins.

Demgegenüber ist der Mensch in der Zerstreuung der Zeit, auf eine ewige Wahrheit verwiesen und insofern begrenzt-vereinzelte Sorge um diese Wahrheit, die auch ewige Seligkeit heißen kann.

Der Zeit als dem unendlichen Fluß des Nacheinander mangelt das beharrliche Bei-sich-selber-Sein des Ewigen. Sobald etwas, das in der Zeit ist, Ewiges erfahren möchte, kann es dies nur an der Grenze und in der Vereinzelung. Vereinzelung und Begrenzung konstituieren die Sorge. Der Mensch als in der Zeit auf eine ewige Wahrheit bezogen ist also wesentlich begrenzt und vereinzelt, das heißt, er ist in der Weise der Sorge.

Kierkegaard hält es für unmöglich und daher auch für unbegreiflich, daß ein Wesen zugleich ewig und zeitlich, zugleich Wahrheit und Sorge ist.

2. Durch Christus werden die Menschen ewig

Wenn hier von einem Ewig-werden des Menschen die Rede ist, ist nicht an irgendeine Art von Unsterblichkeit der Seele gedacht. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Kierkegaard nicht paradox; sie ist so selbstverständlich, daß sie nicht einmal eines Beweises bedarf — ebensowenig wie die Existenz Gottes.

Ewig-werden bedeutet, die Grenze des Zeitlichen zur ewigen Wahrheit überschreiten, als Sorge in die Wahrheit eingehen. Die Sorge wird an der Grenze nicht abgestreift; sie wird als Gewesene mitgenommen, so daß die ewige Wahrheit fortan gesorgt oder — wie es bei Kierkegaard heißt — geworden ist.

Kierkegaard meint, es sei unvorstellbar und daher undenkbar, daß Ewiges geworden ist. Das Ewige ist. Alles Gewordene zeigt durch sein Werden, daß es nicht ist. Sein und Werden schließen einander aus wie Notwendigkeit und Möglichkeit.

3. Das Ewig-werden geschieht augenblicklich, aber so, daß es Zeit braucht

Der Augenblick ist keine Bestimmung der Zeit als des unendlichen Aufeinanderfolgens. Dennoch ist er nicht ohne Beziehung zur Zeit. Insofern der Mensch seine Wahrheit außerhalb seiner in der Ewigkeit hat, ist er beständig gedrängt, das Auseinanderfließen des Zeitlichen zu sammeln zum Ewigen. Gelänge ihm dies, geschähe es unvermittelt, augenblicklich. Denn zwischen Zeit und Ewigkeit liegt eine unendliche, qualitative Kluft. Zeit und Ewigkeit sind nicht aufeinander rückführbar, so daß Zeitliches Ewiges nicht vorbereiten kann. Ewigkeit bleibt in der Zeit stets die geforderte Gegenwart, die, da sie unvoll-

ziehbar ist, beständig als Vergangenheit erinnert und als Zukunft erhofft wird, weshalb das Zukünftige im normalen Sprachgebrauch häufig mit dem Ewigen selbst verwechselt wird. Der Augenblick meint also den Punkt, an dem das Zeitliche ins Ewige umschlägt. Wie wir bereits andeuteten, ist ein solcher Umschlag für Kierkegaard unmöglich. Völlig ausgeschlossen erscheint, daß der Umschlag in der Zeit stattfindet, das heißt Vergangenheit und Zukunft hat, da er doch augenblicklich ist.

4. Gewöhnliche, einzelne Menschen nehmen neben und nach Christus dessen Stelle ein

Kein gewöhnlicher Mensch verhält sich direkt zu einem anderen Menschen. Die primäre Richtung des menschlichen Daseins ist die Sorge um die ewige Wahrheit. Wenn ein Mensch diese Richtung nicht hat, so daß ein anderer ihn erst in die Richtung bringen muß, geschieht es weder in der Weise, daß der andere die Veränderung besorgt — er veranlaßt sie vielmehr —, noch, daß der eine allererst ausgerichtet würde — er findet lediglich aus der Zerstreuung des alltäglichen Verfallens zu seiner unverstellten Eigentlichkeit.

Christus hingegen möchte den Menschen nicht zu sich selbst führen. Er möchte ihm eine neue Weise zu sein geben, und zwar eine Weise, die in der Sorge nicht nur nicht vorgesehen, sondern von ihr ausgeschlossen ist. Hinzu kommt, daß das Mögen Christi nicht seinerseits wieder nur das Mögen einer Sorge ist, sondern das Vermögen des Schaffens.

Einmal abgesehen davon, daß Christus sein Werk nicht selbst vollendet, bleibt für Kierkegaard unverständlich, daß gewöhnliche, einzelne Menschen seine Stelle einnehmen können. Daß es einem gewöhnlichen, einzelnen Menschen in seinem Sein um einen anderen einzelnen Menschen gehen soll, und dies so, daß er sich an diesem zu schaffen macht, ist für Kierkegaard unbegreiflich.

III. *Formale Analyse des absoluten Paradoxes*

Nachdem das Paradox des Christentums seinem Inhalt nach dargelegt ist, müßte die formale Bestimmung folgen. Doch hier läßt Kierkegaard uns weitgehend im Stich. Er spricht lediglich von einem absoluten Paradox, das sich dem Denken schlechthin widersetze, oder von einer Absurdität oder einem Widerspruch.

Es gibt indes viele Formen von Undenkbarem, von Widerspruch. Die formale Logik unterscheidet zunächst zwei Gattungen von Widerspruch: den Selbstwiderspruch und den Widerspruch im engeren Sinne. Der Selbstwiderspruch bezeichnet das Sich-ausschließen zweier gegensätzlicher Begriffe, sofern sie in einem Satz positiv miteinander verknüpft sind; der Widerspruch im engeren

Sinne meint das Sich-ausschließen zweier gegensätzlicher Urteile, sofern sie in unmittelbarer Satzfolge stehen⁶.

Es ist offensichtlich, daß das christliche Paradox kein Widerspruch im engeren Sinne ist. Denn auch die einzelnen Momente des Paradoxes sind — als Sätze gefaßt — untereinander keine gegensätzlichen Urteile. Demnach müßte es sich beim Paradox des Christentums um einen Selbstwiderspruch handeln.

Die Gattung Selbstwiderspruch gliedert sich in vier Arten entsprechend den vier möglichen Gegensätzen: kontradiktorisch, konträr, privativ, relativ. Offenkundig bilden die Begriffspaare Gott-Mensch, Zeit-Ewigkeit, Augenblick-Zeitlichkeit, Mensch-Schaffender keine kontradiktorischen, konträren oder privativen Gegensätze. Sie geben vielmehr zwei Seinsweisen an, die unvereinbar nebeneinanderstehen, aber wesentlich aufeinander bezogen sind. Es handelt sich also um relativ-gegensätzliche Begriffspaare — vergleichbar dem Vater-Sohn. Wie es ein Selbstwiderspruch ist, zu sagen, der Vater sei sein (eigener) Sohn, so ist es ein Selbstwiderspruch, zu sagen, Gott sei Mensch.

Man könnte einwenden, die Begriffe „Gott“ und „Mensch“ forderten einander nicht so unbedingt wie die Begriffe „Vater“ und „Sohn“. Gott sei in seinem Sein nicht darauf beschränkt, Schöpfer zu sein. Nach Meinung Kierkegaards aber tritt Gott, sobald er Mensch wird, in ein ausgezeichnetes Verhältnis zum Menschen und ist als Gott fortan nur noch relevant in diesem Verhältnis. Insofern können wir von einem Selbstwiderspruch aus relativ-gegensätzlichen Begriffen sprechen.

Die formale Bestimmung des christlichen Paradoxes ist jedoch mit dieser Kennzeichnung noch zu ungenau. Sätze wie „Gott ist Mensch“ oder „Dieser Mensch ist Gott“ geben das christliche Paradox nicht wieder. Es muß exakt heißen: „Dieses Seiende da ist Mensch und zugleich Gott.“

Wir haben also ein konjunktives Urteil vor uns, allerdings mit negativem Vorzeichen. Das gewöhnliche konjunktive Urteil hat im Prädikat zwei gegensätzliche Begriffe, deren gleichzeitigen Bezug zum Subjekt es ausschließt, und ist somit der Form nach negativ. Zum Beispiel das Urteil: „Ein Mensch kann nicht zugleich lieben und hassen.“ Dagegen enthält das Urteil „Dieses Seiende da ist Mensch und zugleich Gott“ zwar auch zwei gegensätzliche Begriffe im Prädikat, leugnet aber nicht deren gleichzeitigen Bezug zum Subjekt, das heißt, es ist der Form nach positiv.

Man könnte das christliche Paradox Kierkegaards als positiv-konjunktives Urteil bezeichnen.

In quantitativer Hinsicht schließlich ist das christliche Paradox ein singuläres Urteil. Die Singularität geht jedoch nicht — wie gewöhnlich — auf ein logisches Akzidenz zurück, sondern darauf, daß ein Seiendes zwei Gattungen zugleich zugeordnet wird.

⁶ Diese Differenzierung des logischen Widerspruchs ist gewiß nur grob. Sie ließe sich verfeinern, reicht aber für den Zweck dieses Aufsatzes.

Logisch anstößig ist zudem, daß „Gott“ hier als Gattung auftritt und als Allgemeinbegriff, dessen Inhalt — zumindest potentiell — vervielfältigbar ist.

Die Singularität eignet im übrigen auch den drei anderen Momenten des Paradoxes. Es ist Kierkegaards Überzeugung, daß das Christentum in allen seinen Dimensionen auf die freie Aneignung rückbezogen ist und somit wie jede andere zufällige Eigenschaft nicht wesentlich im Menschsein mitenthalten ist, obwohl es alle Menschen wesentlich angeht.

Wir fassen zusammen. Das christliche Paradox als die Wahrheit des Christentums ist formuliert als singuläres, positiv-konjunktives Urteil, in dem zwei relativ-gegensätzliche Begriffe in ihrer Relativ-Gegensätzlichkeit ein und demselben Subjekt zugleich zugesprochen werden. Das christliche Paradox ist logisch als Selbstwiderspruch zu bestimmen, da es in seiner Form allen in Frage kommenden logischen Regeln zuwiderläuft.

IV. Das Verhältnis des absoluten Paradoxes zum Satz vom Widerspruch

Die Philosophie bezeichnet mit Widerspruch und Selbstwiderspruch stets — logisch — das Unwahre, — ontologisch — das, was nicht ist und nicht sein kann. Wenn Kierkegaard jedoch das Christentum als Selbstwiderspruch oder als absolutes Paradox oder als Absurdität angibt, möchte er es als Wahrheit, als seiend herausstellen. Er tritt damit nicht auf irgendeine Seite des Irrationalismus. Er sagt nicht, das Christentum liege außerhalb der Zuständigkeit des Verstandes; er sagt, das Christentum sei ein absolutes Paradox. Kierkegaard beabsichtigt auch keine neue Philosophie — im Unterschied zu Hegel, der unter anderem den Satz vom Widerspruch in Frage ziehen zu müssen glaubte. Kierkegaard bekennt sich wiederholt zur Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, ja, er verschärft diesen noch.

Der herkömmliche Satz vom Widerspruch lautet: Es ist unmöglich, daß dieselbe Bestimmung demselben Seienden unter der gleichen Rücksicht zugleich zukomme und nicht zukomme. Bei dieser Formulierung wird stillschweigend unterstellt, daß derjenige, der sich zu einem Widerspruch versteigt, immerhin noch so logisch ist, daß er kein Drittes zwischen Sein und Nicht-Sein annimmt. Kierkegaard macht diese Voraussetzung nicht mehr. Er stellt fest: Es ist unmöglich, daß zwei einander ausschließende Bestimmungen demselben Seienden zugleich zukommen.

Von hier aus wird es noch einmal unverständlicher, warum Kierkegaard am Christentum als Wahrheit festhält. Christus zum Beispiel ist Mensch und zugleich Gott, das heißt die Behauptung, er sei Gott, soll die Behauptung, er sei Mensch, weder einschränken noch rückgängig machen, sondern beibehalten.

Einen möglichen Aufschluß geben die erbaulichen Schriften Kierkegaards. In ihnen versucht er, das Christentum nach seiner existenziell-ontischen Reichweite abzuschreiben.

Das Christentum ist charakterisiert als Nächstenliebe, die nicht mehr auf Sympathie und Vorzug beruht, sondern auf dem beliebigen In-den-Weg-treten eines anderen Menschen, ferner als Sorglosigkeit und als Leiden, in welchem christliches Dasein seinen Sinn hat.

Wenn man diese existenziellen Bestimmungen existenzial-ontologisch auslegt, sieht man, daß die Auslegung sich mit keiner philosophischen deckt. Der Christ ist zum Beispiel nicht als erkennendes Sinnenwesen zu fassen; Christ-sein ist auch nicht Dasein, das sich als Sorge in der vorlaufenden Entschlossenheit zeitigt und im Tode sein Ende findet. Christ-sein stellt in den Augen Kierkegaards eine neue Weise zu sein dar, die das In-der-Welt-sein durchbricht und daher nicht mit dessen Verstehen rechnen kann, aber dieses Verstehen auch nicht mehr braucht zu seinem Sein. Sofern es sich dennoch in der Welt findet und sich also mit dem Welt-verstehen bescheiden muß, kann es nicht anders denn als absolutes Paradox, als Absurdität, als Selbstwiderspruch begriffen werden.

Bei dieser Interpretation würde verständlich, warum Kierkegaard das Christentum als Wahrheit ansprechen kann, obwohl er es als Paradox verstehen muß.

V. Schluß

Wenn wir Kierkegaards Paradox mit dem Paradox Klaus Schäfers vergleichen, ergibt sich die Frage: Kann Schäfer, kann die Philosophie Kierkegaards absolutes Paradox unter ihren Grundbegriff bringen?

Wir zitierten Schäfer. „Ein Ereignis, . . . , heiße immer dann und nur dann ein ‚Paradox‘, wenn das von ihm betroffene System D (D für ‚Doxa‘)⁶ durch das Auftreten dieses Faktors komplexer, differenzierter, gehaltvoller, reicher, beweglicher, offener wird⁷.“ Einmal abgesehen davon, daß Kierkegaard für ein so definiertes Paradox die Bezeichnung „Paradox des Genies⁸“ hat, zielt das christliche Paradox nicht darauf ab, die oder eine „Doxa“ — wenn auch dialektisch — voranzubringen, das heißt es versteht sich nicht als Moment an der „Doxa“. Es ist vielmehr — wenn ein Wortspiel erlaubt ist — als neue „Doxa“ zu fassen, und zwar so, daß es die neue „Doxa“ der vorhandenen „Doxa“ ist, ohne bloß erneuerte „Doxa“ zu sein.

Wenn daher Kierkegaards absolutes Paradox eine Chance haben soll, Grundbegriff zu werden, so nur innerhalb der christlichen Theologie — immer vorausgesetzt, es stellt sich nicht noch als fixe Idee einer krankhaften Persönlichkeit heraus.

⁶ Die Erklärung in der Klammer ist vom Verfasser eingefügt.

⁷ S. a. a. O. 1054.

⁸ Vgl. z. B. die Abhandlung „Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel“ in „Kleine Schriften 1848/49“ S. 115—34 (Gesammelte Werke 21., 22., 23. Abteilung im Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf).

Die Bedeutung der Theologie in der Klinischen Seelsorgeausbildung

Erfahrung und Schlußfolgerungen

Vorbemerkung:

Dieser Beitrag ist eine Fortführung der beiden Artikel von A. J. Hammers und W. Becher in Heft 1, 1975, 28 ff. und Heft 2, 1975, 85 ff. dieser Zeitschrift, in denen das Konzept der Klinischen Seelsorgeausbildung und die bislang in zweiwöchigen Einführungskursen damit gemachten Erfahrungen an katholischen Priesterseminaren dargestellt wurden. Im folgenden Beitrag wird versucht, die Bedeutung der Theologie in diesen Kursen darzulegen und aus den bisherigen Erfahrungen weiterführende Schlußfolgerungen zu entwickeln.

I. Der Stellenwert der Theologie in den bisherigen Einführungskursen

Die Frage, wie die Teilnehmer im Kontext eines Kurses zur Verbesserung ihrer seelsorgerlichen Fähigkeiten mit ihren subjektiven religiösen Erfahrungen und ihrem theologischen Wissen umgehen, das sie sich in einem abgeschlossenen Studium angeeignet haben, ist an dieser Stelle von besonderer Bedeutung und Tragweite. Unsere Erfahrungen¹, die im folgenden durch entsprechende Beispiele verdeutlicht werden, zeichnen in diesem Zusammenhang ein relativ bedenkliches Bild.

1. Die Krankenbesuche

Die Protokolle der Seelsorgegespräche, welche die Teilnehmer in der Klinik mit den Kranken geführt haben, lassen keinen Zweifel daran, daß die meisten der Kursteilnehmer ihre religiösen Grunderfahrungen und ihr theologisches Wissen bei diesen Gesprächen nicht oder nur selten eingesetzt haben. Sie griffen die verdeckten Angebote der Patienten zu einem tieferen Gespräch in der Regel nicht auf oder versuchten bei den brisanteren Themen, die zum Teil von den Patienten massiv an sie herangetragen wurden, aktiv auszuweichen. Hierzu gehörte vor allem die in der Situation der Krankheit latent immer vorhandene Sinnfrage, die häufig mit dem Theodizeeproblem verbunden war.

¹ Ich danke Herrn Pfarrer Werner BECHER, mit dem zusammen ich einige der hier beschriebenen Kurse supervisiert habe, für seine wertvollen Anregungen.

Ein Beispiel aus einem Gesprächsprotokoll soll diese Vermeidungstendenz verdeutlichen. Es handelte sich um eine krebskranke Frau, die auf einer radiologischen Station behandelt wurde. In der Eingangsphase des Gesprächs deutete die Patientin ihr Bedürfnis nach einer seelsorgerlichen Aussprache an, indem sie sich für die bevorstehende Priesterweihe des sie besuchenden Teilnehmers interessierte und den mangelnden Priesternachwuchs beklagte. Der Seelsorger griff dieses verdeckte Angebot nicht auf und lenkte das Gespräch auf die äußere Situation der Patientin im Krankenhaus:

S 8: ... Wie lange liegen Sie denn schon hier?

P 9: Ich liege jetzt eine Woche hier: Ich bekomme Bestrahlungen am Rückenwirbel. Und dann bin ich auch noch gefallen. Eine dumme Geschichte: Ich komme gerade aus der Kabine, und da liege ich auch schon. Das kommt jetzt noch dazu.

S 10: Wie lange dauert es denn noch? Wie lange müssen Sie hier bleiben?

P 11: Bis die mit den Bestrahlungen fertig sind. Ich bekomme noch 20 Bestrahlungen.

S 12: Bekommen Sie die regelmäßig, jeden Tag?

P 13: Ja, jeden Tag.

S 14: Dann müssen Sie also noch etwa drei Wochen hier liegen?

P 15: Ja, so ungefähr ...

Man fragt sich, wie kommt man an so etwas? Woher kommt das. Es sind so viele Leute. Hier im Haus bekommen 70 Leute Bestrahlungen. Da ist auch ein junger Mann, 18 Jahre, der hat an der Backe, hier, so ein dickes Geschwulst. Das ist rot eingefärbt. Wie kommt man nur an so etwas? Und wie viele am Kehlkopf! Wenn Sie da herunter gehen, in die Strahlenabteilung, da sehen Sie viel, so viele Leute. Man sieht soviel Elend. Woher kommt das nur?

(Da P nicht den Eindruck erweckt, sie erwarte eine Antwort auf die soeben gestellten Fragen, tritt für einen kurzen Augenblick eine Pause ein, die P selbst beendet, in dem sie fortfährt:)

P 16: Sehen Sie, da drüben ist das Schwesternheim!

S 17: Wo, da hinter dem Springbrunnen?

Das Gespräch verlief im Weiteren über das Thema „Krankenschwestern“ und deren Ausbildung sowie über das häusliche Milieu der Patientin. Der Seelsorger nutzte nach einiger Zeit beim Eintritt einer Krankenschwester die günstige Gelegenheit, um sich zu verabschieden. Bei der Analyse des Gespräches konnte er nachvollziehen, daß er angesichts der bedrohlichen Situation dieser Patientin Angst empfand, sich hilflos fühlte und seinen eigenen Wunsch, das Gespräch zu beenden, in die Patientin hineinprojizierte. Die religiös gesinnte Patientin spürte ihrerseits die Unsicherheit und Hilflosigkeit des Seelsorgers und kam ihm zu Hilfe, indem sie von sich aus im kritischsten Augenblick das Gespräch abbrach

und abrupt auf ein unverfängliches Thema überwechselte. An diesem Punkt stellte sich die Frage, wer hier wessen Seelsorger war.

Eine weitere, allerdings sehr kleine Gruppe von Teilnehmern setzte ihre Theologie zwar ein, neigte aber dazu, dies mit einem Zug von Gewalt zu tun. Diese Teilnehmer hatten die Tendenz, den Patienten ein System abstrakter Lehrsätze und Glaubenswahrheiten „überzustülpen“, von denen diese im Wesentlichen nur soviel aufnahmen, daß das nicht ihr Leben und ihre Welt ist. Sie wehrten sich dagegen, wie das folgende Beispiel eindrucksvoll zeigt:

Der Patient eröffnete dem Seelsorger gleich zu Beginn des Besuches, daß er nicht mehr in die Kirche gehe, worauf ihn dieser nach dem Grund fragte.

P 4: Das will ich Ihnen gerne sagen: Ich habe einfach im Krieg zuviel erlebt, ich habe viele Menschen sterben sehen, und das war mir zu viel, ich konnte seit dieser Zeit nicht mehr an einen guten Gott glauben!

S 5: Ich kann Sie sehr gut verstehen, ich kenne viele Menschen, die auch mit dieser Schwierigkeit zu kämpfen haben. Vielleicht erwarten Sie von mir, daß ich Ihnen auf diese schwierige Frage eine Antwort gebe, aber leider bin ich dazu nicht imstande. Gottes Handeln ist für uns Menschen oft wie ein Rätsel, aber darum braucht es noch lange nicht unvernünftig oder irrsinnig zu sein.

(Die zwei anderen Patienten verlassen das Zimmer mit der Bemerkung: Wir zahlen unsere Kirchensteuer, alles andere interessiert uns nicht. P. bot mir einen Stuhl an, blieb aber selber stehen; so verzichtete auch ich darauf, mich hinzusetzen.)

P 6: Wissen Sie, ich habe niemals daran gezweifelt, daß es Gott gibt, aber Gott ist für mich etwas anderes, als es uns die Kirche sagt. Gott — wir könnten ihm auch einen anderen Namen geben — ist in mir, ist überall. Meine Devise lautet: Ich will so leben, damit ich gut mit meinen Nachbarn und Kollegen auskomme.

S 7: Was Sie da sagen, finde ich ganz großartig. Ich nehme an, daß Sie mit dem „auskommen“ das meinen, was Christus mit „Nächstenliebe“ bezeichnet hat. Wer dieses Gebot der Nächstenliebe in seinem Leben beherzigt, der erfüllt den Willen Gottes. Freilich kommt dazu, daß zur Nächstenliebe auch die Gottesliebe gehört; beides kann man nicht voneinander trennen!

P 8: Warum sollte ich meinen Mitmenschen nicht lieben können, wenn ich Gott nicht liebe?!

(P wurde etwas unruhig und unsicher; er wollte offenbar das Thema wechseln. Ich ging sofort darauf ein und fragte:)

S 9: Wie lange sind Sie schon hier im Krankenhaus?

Es folgte eine Passage über äußerliche Sachverhalte. Nach einer Weile unterbrach der Patient den Seelsorger und kam wieder auf Gott zu sprechen.

P 18: Ich habe etwas gegen Leute, die fromm zur Kirche gehen, aber ihre Mitmenschen hassen. Besser ist es, daß man mit jedem auskommt, das andere ist nicht so wichtig.

S 19: Ich weiß nicht, ob es richtig ist zu sagen: „Besser ist es.“ Ich meine, daß man beides einfach nicht trennen kann. Wer selbstlos, wirklich echt seinen Mitmenschen liebt, dem kann Gott nicht gleichgültig sein. Irgendwie muß er auch Gott lieben, selbst wenn er nichts von dieser Liebe weiß! Ich habe persönlich lange Zeit gebraucht, um das einzusehen; vielleicht klingt das Ihnen im Moment auch etwas komisch, aber denken Sie vielleicht einmal mehr darüber nach.

P 20: Ich meine, der Mensch ist das Produkt seiner Erziehung, sonst gar nichts! (Darauf verging einige Zeit, in der niemand redete.)

Der Seelsorger zeigte in diesem Gespräch viel Mut und gab sich Mühe, auf den Patienten einzugehen. Es gelang ihm allerdings nicht, diese Haltung durchzuhalten. Zumeist machte er in der Anfangsphase seiner Beiträge eine Art „captatio benevolentiae“, um den Patienten dann aber in den weiteren Sätzen massiv drängend und vereinnahmend die „Wahrheit“ nahezubringen. Er ließ ihm dabei so wenig Spielraum, daß sich der Patient mißverstanden und eingeengt fühlte und sich zur Wehr setzte. Der Seelsorger spürte die Abwehr des Patienten, aber auch er projizierte seine eigene Unruhe und Unsicherheit in den Patienten hinein (siehe P 8).

Eine dritte, zumindest ebenso kleine Gruppe von Teilnehmern versuchte die Patienten mit ihren Lebensproblemen zu Wort kommen zu lassen und ihre Ausführungen mit einführenden Worten zu begleiten. Sie gaben sich Mühe, ihre Theologie explizit erst dann einzubringen, wenn sie den Eindruck hatten, daß sich die Patienten genügend ausgesprochen hatten oder direkt nach der Auffassung des Seelsorgers fragten. Ferner war ihnen daran gelegen, keine unpersönlichen Lehrsätze, sondern das Zeugnis ihres gelebten Glaubens in das Gespräch einzubringen.

Bezeichnenderweise können wir für diese Haltung kein so typisches Gespräch aufführen wie für die beiden vorhergehenden. Wir müssen uns darauf beschränken, wenigstens die beschriebene Tendenz aufzuzeigen. Der folgende Protokollausschnitt bezieht sich auf den Besuch bei einem Patienten, der an einem bösartigen Magengeschwulst operiert worden war und um den Ernst seiner Lage wußte. In der Anfangsphase konzentrierte sich das Gespräch auf die Krankheit des Patienten und auf die Sorgen, die er sich wegen seiner unversorgten Kinder machte. Der Seelsorger versuchte im weiteren Verlauf, die neben den positiven Aspekten auftretenden Befürchtungen des Patienten aufzugreifen:

S 27: Aber die entscheidende Frage ist für Sie: Wie geht es später weiter, wenn die Kinder noch nicht versorgt sind?

P 28: Manchmal bin ich sehr deprimiert (er verzieht das Gesicht, legt die Hand hinter den Kopf, reckt sich). Man denkt sich: Der liebe Gott hat doch

alles ungerecht verteilt! (Sagt diesen Satz nicht vorwurfsvoll, sondern in einfachem, nachdenklichem Ton; legt sich wieder aufs Bett.) Aber ich will jetzt nicht in die Theologie gehen.

S 29: Warum? Sie haben recht. Die Frage kann man wirklich stellen...

P 30: Es ist halt die Familie, um die man sich sorgt. Die Bombe ist im Bauch. Wann sie endgültig explodiert, weiß man eben nicht.

Hier wurde das Gespräch durch eine Putzfrau unterbrochen. Der Seelsorger benützte diese Gelegenheit trotz des schwierigen Problems nicht dazu, um das Feld zu räumen, sondern blieb beim Patienten. Nach dieser Störung brauchten die Partner eine Weile, um den bereits zuvor erreichten Tiefgang im Gespräch wiederzugewinnen.

P 43: (Schaut unter sich, nachdenklich, spielt mit dem Schlauch der Infusion.) Die Frage ist, wie wird man mit dem Leiden fertig?

S 44: Das Leiden kommt einem so sinnlos vor...

P 45: Sie vertreten scheinbar die Meinung der modernen Theologie (er blickt wohlwollend, erstaunt, zustimmend).

S 46: Nun, der Mensch erfährt eben das Leiden einfach als sinnlos.

P 47: Wissen Sie: Die Nonnen hier im Haus haben darüber eine andere Ansicht. Für sie ist das Leiden nicht sinnlos, sondern als von Gott gegeben. Sie opfern es für Gott auf.

S 48: Ich glaube, man muß zwei Schritte unterscheiden. Der erste ist eben, daß das Leiden als sinnlos erlebt wird. Der zweite Schritt wäre dann, es in einen bestimmten Bezugsrahmen zu stellen, in eine Beziehung zu Gott.

P 49: Die jungen Novizinnen haben auch schon eine andere Ansicht als die Nonnen. Sie denken ähnlich wie Sie.

S 50: Das Problem ist nur: wie kann ich mein Leiden bewältigen? (P nickt.) Da kann mir vielleicht der Glaube Hoffnung geben.

P 51: Aber dennoch dauert es lange. Ich habe oft Depressionen. Und dann bin ich froh, wenn Menschen da sind, die mir Hoffnung geben... etc.

Obwohl der Seelsorger die Gefühle des Patienten nicht direkt aussprach und weitgehend im unpersönlichen „man“ blieb, war er insgesamt doch nahe bei ihm. Vor allem wich er dem Leid im Leben dieses Menschen nicht aus, drängte ihm keine voreiligen Lösungsversuche auf und gab ihm die Möglichkeit, seine Befürchtungen und Depressionen auszusprechen. Auf diese Weise konnte der Patient den Seelsorger als einen helfenden Begleiter erleben, der ihm Hoffnung gab.

Zu der unter Gruppe 3 beschriebenen Haltung rechnen wir auch wegen ihrer Echtheit jene Reaktionen, durch die der Seelsorger seine eigene Ratlosigkeit eingesteht. Dies kann dadurch geschehen, daß er mit dem Patienten sprachlos wird und erschüttert schweigt oder aber direkt zu erkennen gibt, daß auch er nicht weiter weiß, wie es sich im folgenden Beispiel andeutet. Es handelte sich um eine

Patientin, die akut vom Tod bedroht war und diese Bedrohung spürte. Im ersten Teil des Gesprächs schilderte sie dem ihr bekannten Seelsorger den bisherigen Krankheitsverlauf. Anschließend suchte sie nach dem Sinn in ihrem Leiden.

P 14: Oh, Herr H., wir haben viel gearbeitet, mein Mann und ich. Aber warum ist das jetzt gekommen. Wir haben viel zum Herrgott gebetet. Wir haben unsere Kinder im Glauben erzogen, mein Mann und ich, wir haben das sehr ernstgenommen. Wir haben immer mit den Kindern gebetet..., und dann ist das gekommen!

(Frau X unterdrückt die Tränen.) Auch A (einer ihrer Söhne) hat gesagt, als er hier stand: Mama, ich bete jeden Abend für Dich! A geht nicht mehr in die Kirche, aber das hat er gesagt. Herr H., da müßte es doch eigentlich wieder gut werden. Da müßt' uns der Herrgott doch helfen, eigentlich!

S 15: (Frau X kommen die Tränen. Bisher habe ich geschwiegen.) „Eigentlich“, das sagen wir, Frau X!

P 16: Ja, wir sagen so. Er hat ja nicht gesagt, daß er es uns wegnimmt! Er hat es ja auch durchgemacht; aber wir beten trotzdem... Herr H., beten Sie auch für mich, ja? (Frau X weint.)

S 17: (Eine ganz kurze Pause tritt ein, die mir sehr „dicht“ vorkommt. Ich bin tief ergriffen. Frau X spricht gefaßt weiter:)

P 18: Ja, Ihre Mutter hat das gleiche durchgemacht... etc.

Der Seelsorger machte in diesem Gespräch die beeindruckende Erfahrung, daß er nicht mit eigener Leistung alles selbst machen mußte, sondern daß durch seine Ratlosigkeit hindurch noch ein anderer da war, der half. Auf diese Weise konnte die Patientin auch ohne sein direktes Zutun zu einer tragfähigen religiösen Antwort finden.

2. Die Arbeit in der Gruppe

Der Stellenwert der Theologie während der Arbeit in den Gruppen war von seiten der Teilnehmer her gesehen insgesamt ebenso gering wie bei den Gesprächen mit den Kranken. Die Selbsterfahrung und die Bearbeitung der immer wieder auftauchenden Identitätsproblematik spielten eine weit größere Rolle. In diesem Punkt decken sich unsere Erfahrungen nicht mit denen von Sbandi² und Winkler³. Sbandi beobachtete in den von ihm durchgeführten Sensivity-Trainings mit Theologen eine Tendenz zum Theologisieren, die er nahezu

² P. SBANDI, Gruppendynamische Laboratorien, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, II. 9, 391 ff.

³ K. WINKLER, Theologen erleben eine Selbsterfahrungsgruppe, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, II. 9, 398 ff.

ausschließlich als Widerstandsphänomen gegen die Notwendigkeit einer Selbstreflexion interpretierte. In der von Winkler beschriebenen Selbsterfahrungsgruppe trat dieses rationalisierende Diskutieren über Theologie ebenfalls auf, beschränkte sich allerdings auf die Anfangsphasen der Arbeit. Dagegen machte Stollberg⁴ die Erfahrung, daß das theologische Debattieren in den von ihm geleiteten Gruppen zwar verbreitet war, aber sehr bald auf dem persönlichen Hintergrund der Teilnehmer gesehen wurde und damit in die Selbsterfahrung einging.

In den von uns durchgeführten Kursen spielte die Behandlung theologischer Themen, soweit sie von den Teilnehmern initiiert wurde, wie gesagt eine erstaunlich geringe Rolle. Den Grund hierfür sehen wir vor allem im spezifischen Arbeitsstil der Kurse. Die Teilnehmer wurden bereits zu Beginn durch die Krankenbesuche und die Reflexion ihrer Erwartungen und Rollenvorstellungen nachdrücklich mit der Erfahrung konfrontiert, daß es bei dieser Arbeit nicht um mehr oder weniger unverbindliche theoretische Erwägungen ging, sondern um die Reflexion ihres konkreten Tuns und damit um die Relevanz und Tragfähigkeit ihrer persönlichen Haltung. Sie erlebten dabei, daß auch theologische Überzeugungen von vergangenen Erfahrungen und gegenwärtigen emotionalen Grundlagen abhängig sind und modifiziert werden können und zum Teil auch müssen.

Die Integration des persönlichen Erlebens mit den bisher eher kognitiv aufgenommenen theologischen Aussagen fiel den Teilnehmern äußerst schwer. Sie fühlten sich auf diesem Gebiet relativ unsicher und unerfahren. Da ihnen das theoretische Diskutieren über theologische Fragen auch nicht mehr als eine adäquate Möglichkeit erschien, wird es verständlich, daß sie den gesamten Bereich der Theologie weitgehend ausklammerten.

Von seiten der Supervision versuchten wir besonders in den letzten Kursen, die sich andeutenden Beziehungen zwischen dem persönlichen Erleben der Teilnehmer und den relevanten theologischen Aussagen nach Möglichkeit aufzugreifen und zu vertiefen. Dadurch wurden wir als Gruppenleiter zwar relativ aktiv, was methodisch wegen der Gefahr einer Inaktivierung der Gruppe bedenklich ist, wir sahen aber dennoch in diesem Vorgehen einen großen Vorteil. Die Teilnehmer konnten nämlich auf diese Weise modellhaft erleben, daß die Anwendung psychologischer Methoden und Kenntnisse auf den Bereich des religiösen Erlebens und der Theologie nicht zu einer langfristigen Labilisierung führen muß, was destruktiv wäre, sondern im Gegenteil eine Ausweitung und Intensivierung des Glaubenslebens fördern kann. Die theologischen Exkurse der Supervisoren waren für die Teilnehmer offensichtlich sehr wichtig, da sie in vielen Auswertungen als ausgesprochen positiv hervorgehoben wurden⁵.

⁴ D. STOLLBERG, Einige Spezifika der psychoanalytischen Gruppenarbeit mit Theologen, in: *Dynamische Psychiatrie*, Berlin 1972, 35 ff.

⁵ Über ähnliche Erfahrungen berichtet W. ZIJLSTRA, Identitätskrise — eine Not und eine Herausforderung, in: *Wege zum Menschen*, 10, 1974, 385 ff.

Die theologischen Reflexionen hatten ihren Stellenwert in sehr gefühlsgeladenen Situationen, deren Umfeld und Tiefgang in einer Darstellung wie dieser nicht so mitgeteilt werden können, daß sie vom Leser erlebnismäßig nachvollziehbar sind. Sie können daher nur kurz inhaltlich umrissen werden. Ihre Ausagerichtung zielt im Sinne der angestrebten integrativen Sicht auf eine Korrektur der Behauptung hin, daß Gottes Wege so gänzlich verschieden von unseren Wegen seien. Diese Behauptung dient nach unserem Eindruck häufig dazu, die Unfähigkeit zu einem umfassenden und befriedigenden religiösen Erleben zu verdecken. Wir sehen uns durch die Erfahrungen während der Kurse in der Auffassung bestätigt, daß seelische Gesundheit als Ziel der Psychologie und die Erfahrung des Heils als Ziel der Religion prinzipiell keine auseinanderdividierbaren Kategorien sind und sein dürfen. Das Heilsangebot Gottes zielt — zumindest langfristig gesehen — nicht an der konkreten menschlichen Bedürfnisstruktur vorbei, sondern mitten in sie hinein. Diese Sicht ist im christlichen Bereich sicher als solche nicht neu, sie wurde aber durch die Erlebnisse während der Kurse für alle Beteiligten in einigen wesentlichen Aspekten konkretisiert und lebendig gemacht. Die wichtigsten dieser Aspekte seien im Folgenden hier kurz skizziert.

Zuvor möchten wir allerdings einem möglichen Mißverständnis vorbeugen. Der Aufweis von vergleichbaren Gesichtspunkten bei der psychologischen und theologischen Betrachtung von Erlebnissvorgängen soll nicht besagen, daß die theologische Aussage lediglich mit bildhaften und antiquierteren Termini genau dasselbe sagt, was die Psychologie heute wissenschaftlich fundierter und moderner ausdrückt. Die Psychologie ist wegen ihres empirischen Wissenschaftscharakters per definitionem auf eine immanente Betrachtungsweise festgelegt. Sie untersucht religiöse Phänomene, insofern sie psychische Prozesse sind, kann aber keine Aussagen über den transzendenten Sinngehalt der dabei relevanten Inhalte machen. Diese Sinngehalte lösen als theologisches Proprium im Menschen aber wiederum Gefühls- und Motivationsprozesse aus, welche die Psychologie als solche im nachhinein konstatieren und mit anderen Prozessen in Beziehung setzen kann. Die folgenden Tangenten zwischen Theologie und Psychologie bezeichnen in diesem Sinne also keine Synonyme, sondern Beziehungslinien, die auf eine Integration der beiden Bereiche zielen.

1. Das psychologische Grundprinzip, daß der Mensch Erfahrungen machen und entsprechend seiner spezifischen Situation verarbeiten muß, um seine Persönlichkeit aufzubauen oder eine therapeutische Veränderung bei sich zu ermöglichen, findet sich auch in grundlegenden biblischen Aussagen wieder. Die Offenbarung und die Entwicklung einer Glaubenshaltung geschieht im Alten Testament vor allem dadurch, daß das Volk Israel im Rahmen seines konkreten Lebenshintergrundes mit seinem Gott Erfahrungen macht (Wegtheologie), diese Erfahrungen auf seine spezifische Weise reflektiert und im Gebet wieder auf Gott hin aussagt. Dabei beläßt Gott seinem Volk den vollen Spielraum der Entscheidungsfreiheit und Eigenverantwortlichkeit.

Diese Tendenz setzt sich im Neuen Testament fort, indem Gott in Jesus Christus das Gesamt der menschlichen Erfahrung auf sich nimmt und bis zum Ende durchträgt. Jesus nimmt seine Jünger in der Nachfolge mit auf diesen Weg, so daß auch sie langsam in seine Erfahrungswelt hineinwachsen können. Er setzt diese Leitlinie auch über seinen Tod hinaus fort, wie sich beispielhaft an der Emmausgeschichte zeigt: Er läßt den Jüngern Spielraum, damit sie ihre Fehlerwartungen verarbeiten und sich zuerst ihre Enttäuschung von der Seele reden können. Erst dann sind sie dazu disponiert, ihn als den Herrn zu erkennen.

Der von den Supervisoren mit Geduld begleitete Weg der Gruppen durch die verschiedenen Stadien ihrer Öffnung und Veränderungen zeigte den Teilnehmern die Notwendigkeit eines freien Entwicklungsspielraums. Dieser gemeinsame Weg war ein guter Hintergrund zum tieferen Verständnis der biblischen Offenbarungsdynamik, die sich zugleich als ein Hauptprinzip der Seelsorge erwies.

2. Je mehr sich die Teilnehmer untereinander öffneten und vertrauten, um so mehr erfuhren sie von den anderen, wer diese in Wirklichkeit waren. Dabei entdeckten einige Teilnehmer, daß sie sich von einem Teil der übrigen Kursmitglieder ein falsches Bild gemacht hatten, so daß sie diesen zum Teil über Jahre ihres gemeinsamen Seminarlebens hin unter unzutreffenden Voraussetzungen begegnet waren. Das Erlebnis, daß sie damit die anderen als Person und Mitbrüder nicht ernstgenommen, sondern vergewaltigt hatten, rief bei einigen Teilnehmern heftige Schuldgefühle hervor. Solche Kommunikationsstörungen machten der Gruppe die aktuelle Bedeutung des biblischen Gebotes „Du sollst Dir kein Bild machen“ transparenter. In einem Kurs war das Schulterleben in diesem Kontext so groß, daß die Teilnehmer zu Beginn der zweiten Woche geschlossen einen Bußgottesdienst beantragten.

3. Das Schulterleben ist im therapeutischen Prozeß ein Zwischenstadium, niemals aber ein therapeutisches Ziel. Bleibt der Klient nämlich bei seiner depressiven Grundstimmung und den damit verbundenen Autoaggressionen stehen, gerät er in die Resignation. Aus diesem Grunde legten wir in der vorher genannten Gruppe den Bußgottesdienst an das Ende des Kurses und bemühten uns bis dahin um eine Aufarbeitung der Schuldgefühle. Auf diese Weise konnten die Teilnehmer die Erkenntnis ihrer Fehler zunehmend als eine neue Chance wahrnehmen. Sie erfuhren damit ein Stück von der Freude der christlichen Buße, wie sie sich in den lukanischen Gleichnissen und hier besonders in dem vom verlorenen Sohn ausdrückt. Dieser Aspekt scheint uns vor allem auch für die Beichtpraxis von grundsätzlicher Bedeutung zu sein, da ohne ihn keine tragfähige Hoffnung aufkommen kann.

4. Ein wesentlicher Teil der therapeutischen Arbeit besteht darin, die unter dem Einfluß unserer repressiven Kultur (und Elternhäuser!) nicht akzeptierten und verdrängten Eigenbedürfnisse des Individuums bewußt zu machen, in die Persönlichkeit zu integrieren und damit zugleich auch zu relativieren. Wir versuchten unsere diesbezüglichen Bemühungen während der Kurse darüber hinaus

in den Kontext des biblischen Gebotes „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst“ zu stellen. Viele Gruppenmitglieder gaben zwar an, sie wüßten sich von Gott geliebt. Es war aber für sie eine verwunderliche und bisweilen auch aufregende Vorstellung, daß sie selbst sich auch und gerade nach christlichem Verständnis mit ihren eigenen Bedürfnissen lieben dürfen und sollen. Diese gesunde Selbstliebe fiel einigen Teilnehmern so schwer, daß sie mit Hilfe der Gruppe schrittweise eingeübt werden mußte. Sie leitete über zu der Erfahrung, daß man den Nächsten nicht wirklich lieben kann, wenn man sich nicht selbst wenigstens zu einem Minimum akzeptiert. Wir versuchten ferner, die Bedeutung eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen Altruismus und Eigenliebe für eine realistische und verantwortbare Arbeitsverteilung in der Seelsorge darzulegen.

5. Neben dem eben beschriebenen Trend zur „Bescheidenheit“ stand oft eine ausgesprochene Tendenz zum moralischen Perfektionismus. Eine Reihe von Teilnehmern überforderte sich sichtlich mit Vollkommenheitsidealen, die zu erreichen sie keine reale Chance hatten. Hinter diesem Streben steckte in der Regel ein Leistungsdenken, welches der Gesetzestheologie sehr nahe kam. Mit dieser Haltung war gewöhnlich eine Angst vor dem strafenden Gott verbunden, die es diesen Teilnehmern sehr schwer machte, sich als wirklich verbesserungs- und erlösungsbedürftig zu akzeptieren. Wir versuchten, diesen Teilnehmern die Gewißheit erfahrbar zu machen, daß Gott nicht den Perfekten, sondern den Sünder liebt. Daß wir nicht mehr zu geben brauchen, als wir wirklich haben, und daß es für uns gerade Erlösung bedeutet, nicht mit Krampf vollkommener sein zu müssen, als wir es wirklich mit unseren manchmal bescheidenen Kräften können. In diesem Zusammenhang spielten neben vielen Einzelaussagen der Bibel sowohl die Weihnachts- als auch die Leidensgeschichte eine besondere Rolle, da sie Höhepunkte des im menschlichen Sinne Unperfekten sind. Diese Korrektur des Perfektionsdenkens mußte unseres Erachtens eine der sozialkritischen Schwerpunkte des Christentums bei der Humanisierung der heutigen, von Leistungszwängen geprägten Gesellschaft sein.

Die eben dargestellten theologischen Gesichtspunkte decken sich mit der psychologischen Erfahrung, daß eine starke Diskrepanz zwischen realem Selbstbild und idealem Wunschbild ein pathogener Faktor sein kann. Die Verminderung dieser Diskrepanz gilt als therapeutischer Erfolg, da das Ich zunehmend in der Lage ist, mehr Realität wahrzunehmen und zu akzeptieren und entsprechend mehr Irreales aufzugeben.

6. Im Kontext von Real- und Idealbild spielt sowohl in der Therapie als auch im religiösen Erleben die Tabuierung des Negativen eine Rolle. Daraus resultiert eine Tendenz zum Nicht-wahrhaben-Wollen dieses Stückes der Realität, die bearbeitet werden muß. Durch die Tabuierung des Negativen begibt sich der Gläubige einer Möglichkeit, die gerade für das christliche Gebet von großer Bedeutung ist. Er nimmt sich nämlich die Chance, mit seinem ganzen Leben, also auch mit seinen Sorgen und Fehlern vor Gott treten zu können und so eine Entlastung und Vergebung zu finden.

Das Aussprechen des Negativen vor Gott hat in der Bibel eine gute Tradition, wenn man die Klagen der Psalmisten und Jobs und auch Jesu Aufschrei am Kreuz berücksichtigt. Entscheidend dabei ist, daß das Vertrauensverhältnis des Klagenden zu Gott damit nicht zerbricht, sondern letztlich eher gestärkt wird. Bei diesem Aspekt konnten wir auf die Erfahrungen der Teilnehmer zurückgreifen, die einen ähnlichen Prozeß des Sich-Öffnens und Aussprechens des Negativen mit gleichzeitigem Gewinn an Vertrauen in der Gruppe durchgemacht hatten. Dabei wurde auch deutlich, wie wichtig für den einzelnen die Gewißheit ist, von den anderen — und auch von Gott — grundsätzlich akzeptiert zu sein, damit er das Wagnis einer wirklichen Veränderung auf sich nehmen kann.

7. Der Umgang mit dem Leiden war für die meisten Kursteilnehmer ein großes Problem, vor allem auch wegen der Krankenbesuche. Wir versuchten, den Ansatz zu einer Lösung dieser Frage über die Kreuzestheologie zu finden. Die Erlösung durch Christus geschah dadurch, daß er — freiwillig — von sich losließ, sich dem Willen des Vaters hingab, den bitteren Weg des Kreuzes auf sich nahm und dadurch in die Herrlichkeit des Vaters auferstand. Der Weg Christi ist auch für uns Vorbild, wie die nachösterliche Seesturmgeschichte darlegt. Die Jünger vergehen nahezu vor Angst, Christus aber bleibt ruhig. Er konnte ruhig bleiben als der, der in der Stunde seiner größten Angst und Verzweiflung von sich abließ, sich dem Willen des Vaters anvertraute und dadurch Sicherheit und Ruhe fand. Ähnlich können auch wir Ruhe finden, wenn wir in bedrohlichen und ausweglosen Situationen nicht krampfhaft an unseren eigenen ohnmächtigen Kräften festhalten, sondern uns trotz aller Finsternis der Hilfe Gottes anvertrauen, die er uns mit nur einer Bedingung anbietet: nämlich daß wir sie annehmen.

In einigen Kursen ergab sich der glückliche Umstand, daß sich in einem der Protokolle Ansätze zu einer solchen Verarbeitung von seiten eines Patienten fanden. Indem der Patient die verkrampfte Abwehr gegen sein unausweichliches Leiden aufgab, wurde er gelassener und paradoxerweise auch hoffnungsvoller, so daß sich in diesem vom Tode bedrohten Leben im Sinne der johanneischen Theologie schon jetzt Auferstehung ereignete. Ergaben sich keine Anknüpfungspunkte dieser Art in den Protokollen, versuchten wir diese Erfahrungen an anderen geeigneten Stellen einzubringen.

Wir sehen auch zu diesen Aspekten vergleichbare psychologische Gesichtspunkte. Die Annahme des Negativen und damit auch des unausweichlichen Leides gehört mit zur Fähigkeit der Annahme der gesamten Realität. Im psychoanalytischen Modell bedeutet die Zurücknahme der Libido von unerreichbaren oder endgültig verlorengegangenen Objekten eine Stärkung des Ichs, wodurch dessen Funktionsfähigkeit gesteigert wird und in der Psyche weniger Spannungen auftreten. Wir sind allerdings der Meinung, daß dieser psychologische Hinweis von den hier ausgeführten Punkten am weitesten in der Aussage und Motivationskraft hinter den entsprechenden theologischen Gesichtspunkten zurückbleibt.

II. *Schlußfolgerungen und weiterführende Aspekte*

Die Klinische Seelsorgeausbildung hat als unmittelbar praxisbezogenes Lehr- und Lernkonzept den Vorteil, daß sie die heutigen Anforderungen an eine seelsorgerliche Tätigkeit direkt in der Seelsorgesituation analysieren und kontrollieren kann. Aus diesem Grunde sind die bisher in den Kursen gewonnenen Erfahrungen auch für das Gesamtkonzept und die Beurteilung der Effektivität der heutigen Theologenausbildung relevant, zumal die betroffenen Teilnehmer ihr akademisches Studium bereits abgeschlossen hatten. Diese Erfahrungen legen unseres Erachtens folgende Schlußfolgerungen nahe:

1. Die großen Schwierigkeiten der Teilnehmer bei der Wahrnehmung und Differenzierung von Gefühlen sowie im adäquaten Umgang mit diesen Gefühlen beeinträchtigten den Erfolg ihrer Seelsorge und deuten auf ein Defizit in der Pflege dieses Bereichs während der vorhergehenden Ausbildung hin. Die spirituelle Betreuung der Theologiestudenten, deren Bedeutung und Notwendigkeit hier nur unterstrichen werden kann, scheint diesen Mangel bisher nicht genügend beheben zu können. Sie müßte zweckmäßigerweise bereits frühzeitig durch entsprechende Angebote ergänzt werden, in denen die Gefühlsdimension explizit berücksichtigt und reflektiert wird.

Der Vorschlag, die akademische Ausbildung bis zum theologischen Diplom zuerst einmal ohne diese Angebote abzuschließen, trifft auf dieselben Bedenken wie das von der Kirche stets zurückgewiesene Konzept, die Kinder erst dann mit religiösen Vorstellungen in Kontakt zu bringen und zu taufen, wenn ihnen die nötige geistige Reife zur Selbstentscheidung zugetraut werden kann⁶. Ähnlich wie es die Kinder bei einer religiösen Späterziehung in den vorhergehenden Jahren lernen, ihr Leben ohne Religion und Gott zu gestalten, so lernen es die Theologiestudenten in einem entsprechend konzipierten Studium, mit primär gefühlshaften religiösen Inhalten auf theoretisch-abstrakte Weise umzugehen. Diese für die spätere Seelsorge verhängnisvolle Gewohnheitsbildung müßte dann erst wieder — wie die Kurse gezeigt haben — mühsam abgebaut werden, ehe adäquatere Reaktionsweisen aufgebaut werden können.

Entsprechende Angebote zur systematischen Reflexion der eigenen Gefühlswelt treffen durchaus auf die Bedürfnisse der Studenten. Nach dem Abbau der Anfangshemmungen zeigten die Teilnehmer unserer Kurse, wie schon gesagt, ein derart starkes Nachholbedürfnis an Selbsterfahrung, daß die ebenso notwendige Reflexion der theologischen Implikationen dieser Erfahrungen an den Rand gedrängt wurde. Theologie und subjektives Erleben konnten in der relativ kurzen Zeit nicht genügend integriert werden.

2. Die Einübung bestimmter Seelsorgetechniken kann in den beschriebenen Kursen nur ansatzweise geleistet werden. Wie schon ausgeführt, zielen die Kurse hinsichtlich der Gesprächsführung besonders darauf, die Sensibilität der Teil-

⁶ Siehe A. KIRCHGÄSSNER in W. KASPER (Hrsg.), *Christsein ohne Entscheidung*, Mainz 1970, 15 ff. und P. M. ZULEHNER, ebd., 195 ff.

nehmer für die Bedürfnisse der anderen zu steigern und die Methode, dem anderen durch die Verbalisierung seiner Gefühle und Bedürfnisse Verständnis und Akzeptierung auszudrücken, als seelsorgerlich adäquat erfahrbar zu machen. Ein explizites Training der klientenzentrierten Gesprächsmethode nach C. Rogers aber muß außerhalb der Kurse mit Tonband- und Videorecorderkontrolle geleistet werden.

Wir müssen allerdings davor warnen, solche Kurse isoliert von der übrigen Arbeit durchzuführen. Eine der von uns betreuten Gruppen hatte vor dem Klinischen Seelsorgekurs ein Training in dieser Gesprächstechnik absolviert. Die dort unter guter fachlicher Betreuung gelernte Methode schien uns aber unorganisch auf die übrigen Reaktionsweisen der Teilnehmer aufgepropft zu sein. Ein Teil der Teilnehmer wandte diese Methode in der Praxis nicht an, weil sie sonst zuviel mit ihren eigenen, unverarbeiteten Gefühlen konfrontiert worden wären. Andere trugen sie sogar wie ein Abwehrschild vor sich her, um im Gespräch mit anderen von ihrer eigenen Person und ihren Problemen abzulenken. Die übrigen versuchten sie richtig anzuwenden, hatten aber zu wenig Übung in der Wahrnehmung von Gefühlen, so daß sie oft im Äußerlichen steckenblieben. Nach unserer Erfahrung muß ein solches Gesprächstraining organisch mit Selbst- und Fremderfahrungsprozessen verbunden sein, um den gewünschten Effekt zu erzielen.

3. Die Teilnehmer verfügten am Ende ihrer gegenwärtigen Ausbildung zumeist nur über sehr bescheidene theoretische Kenntnisse aus dem Bereich der Pastoralpsychologie, so daß wir bei der Kursarbeit kaum auf solche Voraussetzungen zurückgreifen konnten. Da die Zeit zur systematischen Erarbeitung theoretischer Grundlagen während solcher Kurse fehlt, ist es notwendig, diese Arbeit weitgehend vorher im Verlauf des Studiums zu leisten.

4. Die Tatsache, daß die Studenten nach einem erfolgreich abgeschlossenen Theologiestudium im konkreten Seelsorgegespräch tieferen Problemen in der Regel ausweichen und daß nur wenige die Voraussetzungen mitbringen, ihre in vielen Semestern studierte Theologie adäquat einzubringen, wirft ein bedenkliches Licht auf das bisherige Ausbildungsverfahren. Es ist bereits oft gesagt worden, daß das traditionelle Theologiestudium zu abstrakt und intellektualistisch sei⁷. Wir können diese Feststellung nach unseren bisherigen Erfahrungen nur bekräftigen. Es scheint uns gesichert, daß das heutige Theologiestudium als berufsbezogenes Ausbildungsverfahren in einigen Aspekten nicht mehr wissenschaftlichen Anforderungen und Erkenntnissen genügt. Hierfür gibt es mehrere Hinweise:

a) Die Zielvorstellung dieses Studiums ist einseitig. Sie orientiert sich mehr an der Vorstellung eines Dozenten der Theologie als an der Aufgabe des Seelsorgers, der einen Dienst an den Menschen unserer Zeit zu erfüllen hat.

b) Die Studenten haben relativ wenig die Möglichkeit, mit ihren vergangenen Lernerfahrungen und ihren gegenwärtigen Lernbedürfnissen so zu Wort zu

⁷ Siehe Sammelreferat von H. NEUSER, Der Beitrag der Curriculumforschung zur Reform des theologischen Studiums, als Manuskript vervielfältigt, 1972, Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik, 44 Münster, Kardinal-von-Galen-Ring 45.

kommen, daß sie ihren bisherigen Lernprozeß auf kontinuierliche Weise fortsetzen können. Diese Bedingungen frustrieren die Lernmotivation und behindern den Lernerfolg.

Wie wichtig es ist, das reale Ausgangsniveau der Lerngruppe zur Grundlage der Lernmethode und des Lerntempos zu machen, zeigt das folgende kleine Experiment. In einem der Kurse baten die Teilnehmer den Supervisor, bei den Gesprächsanalysen seine Erfahrungen in stärkerem Maße einzubringen, da er doch der Fachmann sei. Der Supervisor ging eine Zeitlang auf diesen Wunsch ein, war während der Analysen relativ aktiv und gab der Gruppe am Ende der Sitzung von sich aus eine systematische Kurzanalyse des Protokolls. Er hoffte damit, der Gruppe als Modell zu dienen, an dem sie schneller und effektiver lernen könne. Daneben stand aber die Befürchtung, daß er durch seine starke Aktivität die Gruppe einenge, zumal er ihr durch seine Analyse deutlich vorführte, wie mangelhaft und unvollständig die eigenen Bemühungen der Teilnehmer noch waren.

Zur Klärung dieser methodischen Frage variierte der Supervisor systematisch sein Verhalten, um den Effekt seines Supervisionsstils genauer abklären zu können⁸. In einer Gesprächsanalyse ließ er die Gruppe in den ersten zehn Minuten relativ frei arbeiten (Verhalten A). Dann versuchte er während der nächsten zehn Minuten, die Gruppe mit häufigen, kurzen Interventionen gezielt zu einer systematischen Arbeit an den kritischen Punkten des Protokolls zu führen (Verhalten B). Anschließend ließ er den Teilnehmern 30 Minuten lang relativ viel Entfaltungsspielraum (A'), wurde dann wieder im beschriebenen Sinne zehn Minuten lang aktiv (B'), und beschloß die Sitzung mit weiteren dreißig Minuten relativ freier Arbeit (A'').

Das Ergebnis dieses Versuchs war eindeutig. Die Gruppe begann die Analyse des Protokolls in den ersten zehn Minuten zwar nicht gezielt und systematisch, arbeitete aber spontan und brachte mehrere gute Ansätze. Am Ende der lenkenden Phase des Supervisors hatte sich dieses Bild völlig gewandelt. Die Teilnehmer reagierten derart abwehrend auf die fachlichen Hinweise des Leiters, daß eine weitere Analyse nahezu blockiert war. Sie bestritten sogar gute Deutungsansätze, die sie selbst in den ersten zehn Minuten erarbeitet und akzeptiert hatten. Dies ist um so bemerkenswerter, als die Teilnehmer den Supervisor zuvor ausdrücklich aufgefordert hatten, aktiver zu werden. In den weiteren dreißig Minuten relativ freier Arbeit (A') sank die Aktivität der Gruppe zunächst einmal stark ab; sie verhielt sich abwartend. Nach einer „Erholungsphase“ von etwa zehn Minuten aber fing sich die Gruppe wieder, arbeitete zwar immer noch nicht systematisch, aber doch zügig am Protokoll und kam der Aufarbeitung der kritischen Passagen immer näher. In den beiden weiteren Einheiten (B' und A'') zeigte sich der gleiche Rhythmus von Blockierung, Erholung und engagierter

⁸ Die hier angewandte Methode ist dem Bereich der Verhaltenstherapie entnommen. Sie dient dort dazu, den Einfluß einer bestimmten Variable auf das Verhalten des Klienten systematisch zu überprüfen, um damit gesicherte Hinweise für den Aufbau eines Therapieplans zu gewinnen.

Arbeit. An diesem Beispiel wird deutlich, daß die Gruppe nur effektiv lernte, wenn sie genügend Spielraum hatte, um ihre Anfangshemmungen zu überwinden und einen eigenen Weg zu suchen.

Die Respektierung der grundlegenden Selbstentfaltungsbedürfnisse und des spezifischen Lerntempos der Gruppen durch die Supervisoren war nicht nur ein formal-methodisches Prinzip, sondern zugleich auch ein Kriterium für die Glaubwürdigkeit der gesamten Arbeit in den Kursen. Die Supervisoren betonten von sich aus mehrfach, daß auch sie sich unter das Seelsorgeziel des Dienstes am Menschen mit dessen konkreten Bedürfnissen stellen. Hätten sie nun die konkreten Lernbedürfnisse der Gruppen unter dem Verweis auf Subziele (Systematisierung der Arbeit, Bewältigung der als notwendig erachteten Stoffmenge etc.) ignoriert, wäre das einer Torpedierung ihres verbal proklamierten Seelsorgszieles gleichgekommen. Damit hätten sie die Teilnehmer in eben jene Zwickmühle (double-bind-Situation) gebracht, von der sie bei den Analysen der Gespräche mit den Kranken behauptet hatten, daß sie so verhängnisvoll für die Seelsorge sei.

Die Gefahr einer ähnlich gelagerten konflikthaften Kommunikationsstruktur ist unseres Erachtens nicht nur im Bereich der Klinischen Seelsorgeausbildung zu beachten. Man kann auch im Hinblick auf die Praxis des gegenwärtigen Theologiestudiums die Frage stellen, ob nicht ähnliche Spannungen im Verhältnis zwischen den Lehrenden und den Studenten erkennbar sind. Die akademischen Lehrer, die ja zugleich fast immer Priester sind, feiern zusammen mit den Studenten gemeinsam die Eucharistie und unterstreichen damit ihre Funktion als Seelsorger und ihre Bindung an die sich daraus ableitenden Seelsorgeziele. Wenn nun die Studenten außerhalb des liturgischen Raumes als Partner der Lehrenden bei der Planung und Durchführung des Studienbetriebes nicht oder kaum mit ihren legitimen Lern- und Selbstentfaltungsbedürfnissen zum Zuge kommen, ist die Grundlage für eine diskrepante Kommunikationsstruktur und damit für einen Konflikt gelegt. Die Lehrenden klammern in diesem Fall das sonst gültige Seelsorgeziel im Bereich des Studiums aus. Werden die sich daraus herleitenden Spannungen relativ groß, wird nicht nur das konkrete gegenseitige Verhältnis der Partner belastet, sondern zusätzlich auch noch der Aufbau einer tragfähigen seelsorgerlichen Identität bei den Studenten erschwert.

5. Bei der bisherigen Lehrpraxis wird noch häufig vorausgesetzt, daß sich der Transfer von theoretischen Kenntnissen in praktisches Verhalten von selbst einstellt und nicht eingeübt werden muß. Diese Voraussetzung ist unabhängig von unseren Erfahrungen während der Kurse von anderer Seite bereits mehrfach als falsch nachgewiesen worden. Nach den Erkenntnissen der allgemeinen Transferforschung⁹ gelingt die Übertragung von allgemeinen Prinzipien und Lehr-

⁹ Siehe L. J. CRONBACH, *Educational Psychology*, Chicago 1968³, Kapitel 10; J. KLAUSMEIER u. W. GOODWIN, *Learning and Human Abilities*, *Educational Psychology*, New York 1968², 462 ff.; L. REETZ, Die didaktische und bildungspolitische Relevanz von Befunden der Transferforschung, in: *Deutsche Berufs- und Fachschule* 66 (1970), 891 ff.; H. ROTH (Hrsg.), *Begabung und Lernen*, Stuttgart 1968, Kapitel 7; F. WEINERTH (Hrsg.), *Pädagogische Psychologie*, Köln/Berlin 1967, Abschnitte 3.3 und 3.4.

sätzen auf die entsprechenden konkreten Anwendungsbereiche am besten, wenn das allgemeine Prinzip induktiv aus den Einzelfällen herausgearbeitet und seine Anwendung auf ähnlich gelagerte Fälle konkret eingeübt wurde. Die Notwendigkeit einer kontrollierten Einübung von adäquaten Verhaltensweisen zeigt sich weiterhin vor allem auch im pädagogischen Bereich. Es ist eine erwiesene Tatsache, daß viele Lehrer und Erzieher Verhaltensformen praktizieren, die ihren wissensmäßigen Einsichten und eigenen Wünschen widersprechen! Diese Verhaltensformen sind durch weitere wissensmäßige Information kaum zu ändern¹⁰.

Die eindrucksvollsten Belege für die Notwendigkeit einer sorgfältigen Supervision von Studenten, die für ein praxisbezogenes Arbeitsfeld ausgebildet werden, kommen aus dem Bereich der Therapieforschung. Die bisherigen systematischen und methodisch sauberen Untersuchungen stützen eindeutig die Hypothese, daß die Ergebnisse eines isolierten akademischen Psychologiestudiums keinen Voraussagewert für die spätere therapeutische Qualifikation haben. Werden die Studenten bei Erlernen der therapeutischen Praxis nicht kontinuierlich und kritisch begleitet, so muß man damit rechnen, daß zwei Drittel von ihnen in ihrer späteren Arbeit ineffektiv bleiben oder sogar den Zustand ihrer Klienten verschlechtern werden¹¹. Die Psychotherapeutenkandidaten sind erfahrungsgemäß nicht in der Lage, ihr konkretes Therapeutenverhalten durch willentliche Vorentsätze wirksam zu kontrollieren. Bei der Selbstbeurteilung ihres Verhaltens unterliegen sie ihren eigenen Wünschen und Vorerwartungen, die durch ihr Selbstbild präformiert sind¹².

Aus diesen Forschungsergebnissen folgt zwingend, daß es unverantwortlich ist, Studenten für ein praxisbezogenes Berufsfeld auszubilden, ohne die dabei angestrebten Verhaltensformen explizit einzuüben und ihr konkretes Verhalten in der Berufssituation mit einer detaillierten Supervision zu begleiten. Verschließen sich die Auszubildenden dieser grundlegenden Notwendigkeit, muten sie den Gläubigen und vor allem aber den meisten Studenten bei ihrer zukünftigen Arbeit unausweichliche Konflikte und Enttäuschungen zu, die häufig in die Resignation führen¹³.

¹⁰ Siehe R. TAUSCH u. A.-M. TAUSCH, *Erziehungspsychologie*, Göttingen 1970⁵, 436.

¹¹ C. B. TRUAX u. K. M. MITCHELL in: A. E. BERGIN u. S. L. GARFIELD (Hrsg.), *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, New York 1971, 337.

¹² A. E. BERGIN u. S. SOLOMON in J. T. HART u. T. M. TOMLINSON (Hrsg.), *New Directions in Client-Centered Therapy*, Boston 1970, 223 ff.

¹³ Die hier diskutierten Gesichtspunkte wurden als Grundlage und Ausgangsposition bei der Konzeption eines Curriculums für die pastoralpsychologische Ausbildung der künftigen Seelsorger berücksichtigt. Siehe A. J. HAMMERS, *Modell einer pastoralpsychologischen Ausbildung für den Seelsorgedienst*, in: A. ARENS (Hrsg.), *Pastorale Bildung*, Trier, September 1975.

Was berechtigt, in Xanten von einer Martyrermemoria zu sprechen?*

Sinnhaftigkeit des Martyrerkultes an dieser Stätte

Einleitung

Bei W. Bader heißt es in einer seiner zahlreichen Veröffentlichungen zu Xanten und seiner Geschichte: „Xanten, St. Victor. Um 361—363 n. Chr. unter Julian starben zwei dreißig- bis vierzigjährige christliche Männer, einer mit dem Namen Victor, den Märtyrertod. Sie wurden auf einem teilweise verlassenen heidnischen Grabfeld vor den Toren der alten Colonia Traiana, die jetzt Trice(n)sima hieß, begraben, nicht weit von der Römerstraße, die durch die Stadt nach dem alten Vetera und nach Köln führte¹.“

Baders Inanspruchnahme des Wortes vom Märtyrertod unterstellt einschlußweise die Xantener Erinnerung an ein Martyrium, die dortige Martyrermemoria² als rechtens — eine Memoria, welche in Bauten und Dokumenten, in Legenden und Übungen der Frömmigkeit, in Kirchengeschichte und Gegenwart vielfältigen Ausdruck findet. Ohne Zweifel entspricht er damit dem vorherrschenden Bewußtsein in und um Xanten³. Das Faktum der Xantener Martyrermemoria ist unbestritten. Steht aber auch ihr Recht außer Zweifel und Streit? Ist Xanten tatsächlich Ort eines Martyriums, welches die Theologie und die Kirche als „Tod um des christlichen Glaubens oder der christlichen Sitte willen“⁴ beziehungsweise als Tod „in odium fidei“⁵ verstehen? Was läßt sich von den Erkenntnissen der wissenschaftlichen Archäologie und Geschichte her dazu sagen? Wie kann der entsprechende Befund theologisch gewürdigt werden?

Der Versuch einer Antwort auf diese Fragen soll in einem ersten Schritt die schriftlich überlieferten Hinweise auf die Xantener Martyrermemoria prüfen und

* Vorliegende Arbeit entstand im Rahmen eines von Prof. Dr. Ekkart Sauser an der Theol. Fakultät in Trier im Sommersemester 1975 veranstalteten kirchengeschichtlichen Seminars zum Thema: „Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in römischen Niederlassungen am Nieder- und Mittelrhein.“

¹ W. BADER, Die christliche Archäologie in Deutschland nach den jüngsten Entdeckungen an Rhein und Mosel: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 144/145 (1946/47) 5—31, 17.

² Der Begriff wird hier nicht auf den baugeschichtlich bedeutsamen Terminus der Gedenkstätte eingegrenzt, sondern im weiteren Sinn des Martyrergedächtnisses bzw. der Martyrererinnerung gebraucht.

³ Als Beleg dafür siehe nur F. KLOIDT, ad sanctos martyres. Martyrergedenken in Xanten am Rhein, Xanten 1964.

⁴ K. RAHNER, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium (Quaestiones disputatae 2), Freiburg 1958, 73.

⁵ O. SEMMELROTH, Artikel Martyrium, in: Sacramentum Mundi III (1969), 363—367; vgl. E. NEUHÄUSLER — K. RAHNER, Artikel Martyrium, in: LThK VII (1962), 134—138 und A. P. FRUTAZ — J. BECKMANN, Artikel Martyrer, in: ebda., 127—133.

in einem zweiten Schritt die archäologisch erhobene Auskunft der monumentalen Zeugnisse kritisch zur Kenntnis nehmen, um in einem dritten Schritt das erarbeitete Fazit theologisch zu erwägen und die Sinnhaftigkeit des Xantener Martyrerkultes zu bedenken.

1. Die schriftlichen Zeugnisse der Xantener Martyrermemoria

Der schriftlich überlieferte Niederschlag der Xantener Martyrermemoria ist mit dem Namen Viktor verknüpft. Mit ihm ist von altersher die Xantener Stiftskirche verbunden. Und um ihn hat sich die Legende gebildet, welche in der örtlichen Tradition etwa Folgendes erzählt: Ein Hauptmann mit dem Namen Viktor und seine Soldaten gehörten der sagenumwobenen thebaischen Legion an. In der Nähe von Xanten weigerten sich Viktor und seine Kameraden, den Göttern zu opfern. Daraufhin seien sie, wie ihre Kameraden in anderen römischen Städten des Rheinlandes, auf Anordnung des Kaisers Diokletian getötet und in die nahen Sümpfe gesenkt worden. Dort habe die Kaiserin Helena, die Mutter Konstantins des Großen, sie gefunden und zur Ehre der Altäre erhoben.

Die älteste schriftliche Notiz über Viktor von Xanten hat Gregor von Tours (538—594) hinterlassen. Sie steht bei ihm zwar in einem Zusammenhang, der das Stichwort von „jener heiligen Legion der Thebäer“ enthält — nämlich im Zusammenhang der Kapitel 61 und 62 des gegen 590 niedergeschriebenen⁷ *Liber in gloria martyrum*, mit welchem Gregor seine acht Bücher der Wundererzählungen beginnt⁸. Dieser Zusammenhang bleibt aber für die Erwähnung Viktors ein rein äußerlicher⁹. Anknüpfungspunkt für den Hinweis auf die thebaische Legion wie für den ältesten Beleg Viktors ist der Kölner Bischof Eberigisil¹⁰, ein Gregor wohl persönlich bekannter Zeitgenosse¹¹, der die Hauptfigur der beiden überlieferten Erzählungen darstellt. Die persönliche Bekanntschaft zwischen beiden erklärt den Zug des Episodenhaften, ja Anekdotenhaften in den beiden entsprechenden Kapiteln 61 und 62 bei Gregor. Nach der ersten hier interessieren-

⁶ MG *scriptores rerum Merovingicarum* I, 2 (Hannover 1969), 80.

⁷ Vgl. die Einführung von B. KRUSCH, in: ebda., 1—34, 1.

⁸ Ebda., 34—111.

⁹ Deshalb sollte man nicht wie F. W. OEDIGER, *Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Geschichte des Erzbistums Köln* I, Köln 1972 (im Folgenden abgekürzt: OEDIGER²), 30 bereits im Dokument Gregors eine „Verbindung der rheinischen Martyrer untereinander“ angezeigt sehen.

¹⁰ Vgl. F. W. OEDIGER, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter* I (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 21), Bonn 1954—1961 (im Folgenden abgekürzt: Reg I), 16—18 und J. TORSY, Artikel Evergisilus, in: *LThK* III (1959), 1260.

¹¹ Gregor berichtet ausführlich über die Beilegung eines Streites um das Kloster der hl. Radegundis bei Poitiers, der unter Mitwirkung Gregors wie Eberigisils entschieden wurde; vgl. dazu Reg I, 18 Nr. 20.

den Erzählung von Kapitel 61 hielt sich Eberigisil in einer Villa nahe bei Köln auf, als er von heftigsten Kopfschmerzen geplagt wurde; Eberigisil wird durch den Staub, den ihm sein Diakon aus dem Brunnen der Basilika zu den „Goldenen Heiligen“ bei Köln bringt, von seinen Qualen befreit. Gregor hatte diese Erzählung mit dem Satz eröffnet: Es ist bei der Stadt Agrippina eine Basilika, in der — wie es heißt — fünfzig Männer aus jener heiligen Legion der Thebäer für den Namen Christi das Martyrium vollendet haben¹².

Die zweite Erzählung von Kapitel 62 läßt jede Anspielung auf die offensichtlich bekannte Thebäerlegion¹³ vermissen und führt einen neuen Ort der Handlung ein: „bei der Stadt Birten“ hat der Martyrer Mallosus sein Martyrium vollendet. Dort erweitert Eberigisil die bisherige Kapelle zu Ehren des Mallosus zu einer Kirche, welche die Kapelle als Apsis einbezieht. Er wird dabei von der Hoffnung geleitet, den an einem bislang unbekannten Ort begrabenen Heiligen zu finden. Auf das Geheiß eines ortsunkundigen Diakons aus Metz, dem die Grabstelle in einem Gesicht mitgeteilt ward, läßt der Bischof in der Apsis graben, findet den Leib des Heiligen unverletzt und überträgt ihn in die Kirche, wo er die Gebeine beisetzt. Die Erzählung schließt mit dem knappen Satz: „Sie sagen, daß ebendort auch der Martyrer Viktor begraben sei; aber wir wissen ihn noch nicht geoffenbart“¹⁴; das heißt die örtliche Überlieferung eines Grabes des Martyrers Viktor ist noch nicht durch den entsprechenden Grabfund bestätigt worden.

An der ersten literarischen Bezeugung des Viktor ist mehreres bemerkenswert:

Erstens verknüpft sie den Namen Viktor mit dem Schicksal beziehungsweise der Tat des Martyriums nicht durch eine Erzählung oder Geschichte, sondern durch die formelhafte Kennzeichnung „Victorem martyrem“. Nun aber kommt ein überlieferungswürdiger Vorgang — wie es ein Martyrium ist — zunächst und ursprünglich in einer Erzählung zu Wort: er wird im ersten Stadium der Traditionsbildung mit einer Geschichte erzählt, um erst in einem späteren, nachfolgenden Überlieferungsstadium mit einer Formel — wie es das „Victorem martyrem“ ist — gekennzeichnet beziehungsweise zusammengefaßt zu werden¹⁵. Also trägt die erste schriftliche Erwähnung des Xantener Viktor, die in ihrem Kontext beiläufig und wie im Seitenblick notiert ist, vom Überlieferungsgeschichtlichen her ganz den Charakter des Sekundären.

¹² MG scriptores rerum Merovingicarum I, 2 (Hannover 1969), 80.

¹³ Gregor setzt mit dem betonten „ex illa legione Thebeorum“ (vgl. ebda.) bei seinen Lesern eine Kenntnis der Thebäerlegion voraus.

¹⁴ Ferunt ibidem et Victorem martyrem esse sepultum, sed non eum adhuc cognovimus revelatum: ebda, auch in: P. WEILER, Urkundenbuch des Stiftes Xanten. I. Band (vor 590) — 1359, Bonn 1935 (im Folgenden abgekürzt: UB), 1.

¹⁵ Damit wird dem Grundsatz gefolgt, der z. B. auch in der Fachexegese alttestamentlicher Überlieferung zur Geltung gebracht wird: „Geschichte kommt ursprünglich zu Wort in Geschichten; Formeln, die eine Kurzfassung von Geschichte sein sollen, setzen solche Geschichten voraus“, so E. ZENGER, Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel, in: XVII. Deutscher Orientalistentag (ZDMG Supplementa I), Wiesbaden 1969, 334—342, 342.

Zweitens ist die um 590 geschriebene Notiz etwa 300 Jahre später als das, was den Gegenstand der angedeuteten damaligen Verehrung ausmacht. Der lateinische Name Viktor verweist in die römische Zeit des Niederrheins, welche durch das Wort vom Martyrer wohl auf die Epochen der Christenverfolgungen im Reich und damit spätestens bis zum ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts einzugrenzen wäre¹⁶.

Drittens bleibt die älteste schriftliche Nachricht im Schatten der Überlieferung vom Martyrer Mallosus. Dieser war offenbar in der Tradition am Niederrhein um 590 dominant.

Viertens haftet das erste schriftliche Zeugnis Viktors nicht an Xanten, welches bei Gregor noch nicht auftaucht, sondern an dem nahegelegenen Birten¹⁷. Insofern ist in der heute greifbaren schriftlichen Überlieferung die Xantener Martyrermemoria um Viktor nicht ursprünglich, sondern sekundär; sie haftet eben nicht zunächst an Xanten, sondern an Birten¹⁸.

Fünftens steht der älteste Hinweis im übergreifenden Zusammenhang der sogenannten „Wunderbücher“ Gregors. Nun aber stellt dieses Genus zwar „eine unerschöpfliche Quelle für die Geschichte der oft schon verwucherten merowingischen Frömmigkeit in Heiligen- und Reliquienkult, Liturgie und Volksbrauch“ dar, kommt jedoch „Gregors treuherzig-frommem Hang zu Wunderberichten“ entgegen¹⁹. Trotz dieses Kontextes, welcher der frommen Überhöhung zugeneigt ist, regt sich bei Gregor stille Reserve beziehungsweise Skepsis gegenüber der ihm überkommenen Nachricht von Viktor, wie die Formulierung („*ferunt — non cognovimus*: sie sagen — wir kennen nicht“) andeutet. Also liefert bereits das erste schriftliche Zeugnis der Viktormemoria sozusagen den Zweifel an der Legitimation dieser Memoria mit.

Diese einzelnen kritischen Beobachtungen zum ältesten Beleg einer Xantener Martyrermemoria in der schriftlichen Überlieferung laufen auf das Zwischenfazit hinaus: Das Faktum einer Viktorverehrung als Martyrermemoria um Xanten ist belegt, ihr Recht jedoch bleibt schon bei ihrem ersten Auftreten mit Einschränkungen und Vorbehalten behaftet.

Die zweite literarische Erwähnung Viktors ist in zwei Handschriften des sogenannten Martyrologium Hieronymianum zu finden, dessen ursprüngliche

¹⁶ Warum hier der das Christentum zurückdrängende Kaiser Julian (361—363) ausgeklammert bleibt, wird aus dem Späteren deutlich.

¹⁷ „Das ‚oppidum Bertunense‘... dürfte in dem kleinen Ort Birten, südlich von Xanten, fortleben“, so W. NEUSS — F. W. OEDIGER, Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Geschichte des Erzbistums Köln I, Köln 1964 (im Folgenden abgekürzt: NEUSS-OEDIGER), 87.

¹⁸ Auf diese Differenz von Birten und Xanten sei eigens hingewiesen, „wenn auch die Bezeichnung ‚bei Birten‘ den Xantener Bereich nicht ausschließt“, vgl. F. W. OEDIGER, Die Kirchen des Archidiakonats Xanten. Die Erzdiözese Köln um 1300 II, Bonn 1969 (im Folgenden abgekürzt: OEDIGER, Archidiakonats), 31.

¹⁹ So H. RAHNER, Artikel Gregor von Tours, in: LThK IV (1960), 1193 f.

Textgestalt nicht überliefert ist. In dem in Wolfenbüttel aufbewahrten Codex Weissenburgensis von 772, der von in das 7. Jahrhundert weisenden Vorlagen abhängig ist²⁰, heißt es zum 10. Oktober: „VI. Id. Oct.: In Afreca Eusebi, Eracli . . . et alibi Carti . . . Cassi, Eusebi, Florenti, Victoris, Agripinae Mallus(i) cum aliis CCCXXX.“ Der aus Metz stammende, heute in Bern aufbewahrte Codex Bernensis gibt zum gleichen Datum an: „In Africa Eusebii, Eracli . . . et alibi Carti . . . et alibi Cassi, Eusebii, Florenti, Victoris, Agripine Mallusi cum aliis tricentos XXX²¹.“

Das Martyrologium Hieronymianum bezeugt also eine Viktorverehrung. Es fehlt dazu aber eine genauere örtliche Zuweisung, wie sie ansonsten für das Martyrologium Hieronymianum kennzeichnend ist²². Für Viktor — wie für Cassius, Eusebius, Florentius — heißt es unpräzise „und anderswo“. Eine genauere Verknüpfung von Viktor und Xanten steht noch aus. Sie wird auch nicht gegeben mit der Kölner Allerheiligenlitanei, die den Jahren 808 bis 843 zugewiesen²³ wird und die Anrufung des Viktor enthält²⁴; daß die Litanei Viktor und Xanten nicht miteinander verknüpft, verwundert nicht, da Litaneien generell auf die Nennung des Ortes des Kultes oder — im Falle eines Martyrers — des Martyriums verzichten.

Die Verknüpfung von Viktor und Xanten²⁵ wird literarisch greifbar erst mit dem Bericht von der Plünderung Xantens durch die Normannen im Jahre 863. Diese Nachricht, welche neben der sogenannten Guntharischen Güterumschreibung von 866²⁶ zum erstenmal die beiden Namen Viktor und Xanten in einen unbestreitbaren Zusammenhang bringt, bezeugt sogleich eine außerordentlich entwickelte Viktormemoria in Xanten. In dem irrtümlich von seinem Entdecker

²⁰ Vgl. NEUSS-OEDIGER, 58.

²¹ Nach NEUSS-OEDIGER, 59.

²² R. STIEGER, Artikel Martyrologien, in: LThK VII (1962), 138—140, 139.

²³ Vgl. Reg I, 1 (Nr. 1,1) und 17 f. (Nr. 19).

²⁴ Vgl. M. COENS, Anciennes litanies des saints: *Analecta Bollandiana* 54 (1936) 5—37, 10.

²⁵ Den ältesten Beleg für den Namen Xanten sieht F. W. OEDIGER in einem Schreiben eines Mönches Bernhardus an einen König (Karl der Kahle) und datiert ihn um 838: Das älteste Zeugnis für den Namen Xanten (*sanctos super Rhenum*). Zur Datierung eines Briefes aus der Karolingerzeit: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 144/145 (1946/47) 39—43; vgl. *ders.*, Artikel Xanten, in: LThK X (1965), 1283. Die Namensform „*Sanctos*“ (*locum qui vocatur Sanctos super Rhenum*) ist belangreich. Sie setzt nämlich eine Stätte der Heiligenverehrung voraus, die von dieser Namensform her nicht als *Martyrer memoria* verdeutlicht ist; seit dem 5. Jahrhundert wurde zwischen „*martyr*“ und „*sanctus*“ unterschieden (vgl. J. BROSCHE, Artikel Heiligenverehrung II und III, in: LThK V, 1960, 106 f.).

²⁶ Text zugänglich in: UB, 2 f. (Nr. 3); Reg I, 71 (Nr. 213) und MG *Diplomata Karolinorum* III (Berlin 1966), 423—426. Der Text — ein königliches Diplom Lothars II. — setzt das Weiterbestehen des „*monasterium sancti Victoris Christi martyris*“ nach der normannischen Plünderung voraus.

und Erstherausgeber G. H. Pertz „*Annales Xantenses*“²⁷ genannten Werk heißt es: „864“²⁸. Bei der ungeheuren Anschwellung der Gewässer kamen die schon oft genannten Heiden, wobei sie überall die Kirche Gottes verwüsteten, den Rhein herauf bis Xanten (*ad Sanctos usque*) und verheerten den so berühmten Ort. Und zum Schmerz aller, die es hörten und sahen, verbrannten sie die Kirche des hl. Victor, ein wunderbares Bauwerk (*aeccliesiam sancti Victoris mirifico opere constructam*); alles, was sie innerhalb und außerhalb des Heiligtums fanden, raubten sie. Doch die Geistlichkeit und das ganze Volk entkam nur knapp. Aber den Kirchenschatz (*censum sanctuarii*) selbst ließen sie nachher ganz von Tollheit ergriffen dort an Ort und Stelle liegen. Den heiligen Leib Victors aber (*Sanctum vero corpus Victoris*) brachte der Propst der Brüder (*prepositus fratrum*), der ein Pferd bestieg und die Kiste vor sich setzte, mit einem einzigen Priester bei Nacht nach Köln unter großer Gefahr, nur dank der Verdienste des Heiligen“²⁹.

Hinsichtlich der Frage nach der Xantener Martyrermemoria enthält der Bericht für das Jahr 863 eine mehrfache Auskunft: Es war in Xanten ein Leib erhoben, den man für den Viktors hielt. Sodann gab es eine Kirche des hl. Viktor — einen bemerkenswerten Bau und ausgestattet mit einem Schatz. Schließlich gehörte zur Kirche eine Gemeinschaft von Klerikern unter einem Propst (*prepositus*). Dies alles bezeugt zweifelsfrei das Faktum einer reich entwickelten Xantener Viktormemoria. Aber leider ist deren historisches Recht dem Dunkel nicht entrissen. Deren *quaestio iuris* bleibt auch dort ohne ausdrückliche Antwort. Der Ursprung der 863 zerstörten Viktorkirche und des Xantener Klerikerstiftes hätte vielleicht eine solche Antwort geben können. Jedoch hat dieser Anfang und Anlaß keinen literarischen Beleg hinterlassen — dies wahrscheinlich infolge des Brandes von 863 — und damit auch keine literarisch verifizierbare Auskunft über eine mit ihm gegebene Begründung und Legitimation einer Viktorverehrung als Martyrermemoria³⁰.

Ihre klassische Form hat die Begründung einer Martyrermemoria in den sogenannten Martyrerakten, den *Gesta* oder *Passiones Martyrum*³¹. Eine solche gibt es auch für Viktor von Xanten und dürfte in der ältesten Fassung aus dem

²⁷ In der Kontroverse über die Herkunft und Geschichte des Annalenwerkes zwischen F. W. OEDIGER (: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 144/145, 1946/47, 32—38 und ebda. 157, 1955, 181—190) und H. LÖWE (: *Deutsches Archiv* 8, 1950, 59—99) herrscht Einigkeit darüber, daß es nicht in Xanten geschrieben wurde.

²⁸ Die Bezeichnung der Jahre ist für 854 bis 872 um eins verschoben.

²⁹ Übersetzung nach R. RAU, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte II* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters VI), Darmstadt 1958, 355.

³⁰ Hier können die archäologischen Befunde an die Stelle der fehlenden schriftlichen Überlieferung treten. Den Ursprung des Stiftes erschließt man heute aus dem archäologisch bewiesenen Faktum einer Grabsuche zu Ende des 8. Jahrhunderts. Sie wurde systematisch betrieben und führte zur Erhebung von Gebeinen, die man damals für die Viktors hielt. Vgl. dazu die unten genannten Arbeiten von W. BADER und H. BORGER, aber auch von F. W. OEDIGER.

³¹ Vgl. dazu A. HAMMAN, Artikel Martyrerakten, in: *LThK VII* (1962), 133 f.

10. Jahrhundert stammen. Sie ist Teil des Berichtes über das Martyrium des Kölner Heiligen Gereon und bringt Viktor — wie Gereon und Cassius und Florentius (Bonn) — mit dem Martyrium der thebaischen Legion in Zusammenhang³². Vom historischen Gesichtspunkt aus ist diese Passio den Martyrerlegenden zuzuordnen. Ihr „Gespinst“³³ kann die Beweislast für die Berechtigung einer Xantener Martyrermemoria nicht tragen³⁴. Auch sie belegt lediglich das Faktum einer Xantener Memoria für die damalige Zeit.

Nach der Durchmusterung der ältesten literarischen Belege um Xanten fragt sich: Was berechtigt nun, in Xanten von einer am Namen Viktor haftenden Martyrermemoria zu sprechen? Es ist das Faktum einer Martyrermemoria in und um Xanten, welches seit dem 6. Jahrhundert und mit verschiedensten Genera literarisch belegt ist: Neben den „Wunderbüchern“ des Gregor (um 590) und dem Annalenwerk aus dem 9. Jahrhundert unterrichtet das königliche Diplom zur Guntharischen Güterumschreibung von 866 ebenso wie die legendenhafte Passio Gereonis (um 1000) über eine faktische Martyrermemoria in und um Xanten; dagegen ist in der örtlichen Zuweisung das Martyrologium Hieronymianum (in Fassungen des 8. Jahrhunderts) unpräzise und die Kölner Allerheiligenlitanei (aus dem 9. Jahrhundert) stumm.

Verschärft man nun die Frage zur Frage nach der Legitimation dieser faktischen Martyrermemoria und ergänzt die *quaestio facti* durch die *quaestio iuris*³⁵, so bleibt für eine positive Antwort und Auskunft wenig übrig. Schon bei

³² Der Text der einem Helinandus zugewiesenen (dazu kritisch: K. SPAHR, Artikel Helinand, in: LThK V, #1960, 211 f.) *Passio sanctorum Gereonis, Victoris, Cassii et Florenti Thebaeorum martyrum* in: PL 212, 759—772.

³³ So OEDIGER², 31.

³⁴ Wie ja sogar die älteren Berichte über das Martyrium einer thebaischen Legion in Acaunum (heute St. Maurice), dem im sekundären Überlieferungsstadium u. a. die rheinischen Städte Köln, Xanten und Bonn beigesellt wurden (vgl. den Rekonstruktionsversuch der Wanderung des Thebäerkultes von G. KENTENICH, *Der Kult der Thebäer am Niederrhein*. Ein Beitrag zur Heiligengeographie: Rheinische Vierteljahrsblätter 1, 1931, 339—350), die Historizität des Martyriums nicht zu belegen vermögen: D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la Légion Thébaine*, Basel 1956; *ders.*, Artikel Thebaische Legion, in: LThK X (#1965), 14.

E. HEGEL fällt mit seinem Urteil „Das hier berichtete und zwischen 280 und 300 anzusetzende Martyrium von drei Führern der Thebäischen Legion, Mauritius, Exsuperius, Candidus sowie des nicht zur Legion gehörenden Veteranen Victor ist historisch“ hinter die von D. VAN BERCHEM gewonnenen Erkenntnisse zurück, so: *Die rheinische Kirche in römischer und frühfränkischer Zeit*, in: J. HOSTER u. a. (Hg.), *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*. Textband I, Düsseldorf 1963, 93—113, 109.

³⁵ In dieser Verschärfung der Fragestellung ist die Aufgabe des vorliegenden Beitrags zu sehen. Er sondert und isoliert die einzelnen Traditionsstücke und Zeugnisse und prüft sie kritisch. Von daher sieht er es nicht mehr als seine Aufgabe an, die isolierten Teile mit einem Rekonstruktionsentwurf der Überlieferungsgeschichte zu einem Überlieferungsganzen zusammenzufügen. Das Zerlegende herrscht vor und zeitigt eine Ernüchterung des Bewußtseins um Xanten — und dies durchaus zur Betroffenheit des Verfassers, der bislang infolge biographischer Bindungen an den niederrheinischen Raum das traditionelle Bewußtsein teilte.

der Prüfung der ersten literarischen Notiz machten die Vorbehalte und Einschränkungen die Historizität des Martyriums Viktors in beziehungsweise um Xanten zu einem offenen Problem, welches durch die weiteren Zeugnisse nicht gelöst werden konnte.

Die Unsicherheit um die Historizität des Xantener Martyriums, welche sich aus den Schwächen der literarischen Bezeugung ergibt, wird verstärkt durch die Tatsache, daß eben jenes für den Namen Viktor nicht zutrifft, was in der Geschichte der Christenverfolgungen im römischen Reich für die Namen der einzelnen Martyrer kennzeichnend ist: daß sich diese Namen als ein sehr zuverlässiger Bestandteil der Tradition erwiesen haben. Zu zahlreich sind in der Christentumsgeschichte die heiligen Victores und zu vielfältig die entsprechenden Martyrerkulte, als daß sich die Unsicherheit um die Xantener Viktormemoria bei ihnen beschwichtigen ließe.

F. Rütten hat das Phänomen zum Gegenstand einer eigenen Monographie gemacht³⁶. Er meinte, die westlichen Viktorkulte — denen im griechischen Bereich die Verehrung des Kallinikos, was soviel wie „Sieger“ bedeutet, entsprach — aus der Beziehung von Kaiser und Reich zum Viktorkult verstehen zu müssen. „Anscheinend hat eine Reihe von Viktorkulten sich infolge Verwechslung eines ursprünglichen Ehrennamens Viktor mit dem Personennamen Viktor entwickelt. Seit dem 3. Jahrhundert (Cyprian) nannte man die Martyrer (bes. die Großmartyrer) victores, bei den Griechen (aber erst später) entsprechend kallinikoi ... Als dann Konstantin d. Gr. nach seiner Bekehrung, den Martyrern zu Ehren und als ihr Mitkämpfer gegen das Heidentum, sich den Titel Viktor (niketes) beilegte, wurde der Viktorkult stark begünstigt. ‚Viktor‘-feste wurden eingeführt zur Verdrängung heidnischer Götterfeste (so des Jupiter Victor, Hercules Victor, Mars Invictus). Der ganze Raum der alten Kirche überzog sich mit ‚Viktor‘-kultstätten. Beides geschah mit Anlehnung an bereits unter andern Namen bestehende Martyrerkulte. Die ursprünglich verehrten Namen traten in einigen Fällen vor dem Viktornamen zurück ... Vor allem lassen sich die zahlreichen Viktorkultstätten an der Rhein-Rhône-Po-Linie (Xanten, Köln, Trier, Solothurn, St. Maurice, Marseille, Mailand u. a.), die alle in die spätrömische Zeit zurückgehen, ohne eine planmäßige Begünstigung des Viktorkultes schwerlich erklären³⁷.“

Für Xanten bedeutet diese Sicht der Dinge: der Xantener Viktorkult verdankt seinen Jahrestag der Absicht, durch ihn „einen heidnischen Kult zu entkräften³⁸“; er ist „nicht geworden, sondern wenigstens in der Form, in der wir ...

³⁶ Die Victorverehrung im christlichen Altertum. Eine kultgeschichtliche und hagiographische Studie (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XX, 1), Paderborn 1936 (Neudruck 1968). B. KÖTTING hat sich in seinem Artikel Victor, hll. Martyrer, in: LThK X (1965), 771—773 den Standpunkt F. RÜTTENS weitgehend zu eigen gemacht.

³⁷ F. RÜTTEN, Artikel Viktor, hll. Martyrer, in: LThK X (1938), 613—615, 614.

³⁸ F. RÜTTEN, Die Victorverehrung, a. a. O., 85. RÜTTEN hängt offenkundig von der im ersten Drittel dieses Jahrhunderts vorherrschenden religionsgeschichtlichen Sicht ab, wonach allzuschnell eine Ähnlichkeit als Abhängigkeit — sei es in Übernahme, sei es in bewußter Entgegensetzung — verstanden wurde. Hier wären heute Verfeinerungen anzusetzen.

(ihn) nachweisen können, durch irgendeine Instanz geschaffen³⁹; gleichwohl ist sein Begründetsein in einem wirklichen Martyrium nicht ausgeschlossen⁴⁰. Ja, für F. Rütten hat der Viktorname in Xanten trotz seines „symbolischen, nicht personalen Charakters“⁴¹ „als Bürge eines alten Kultes und eines örtlichen Martyriums zu gelten“⁴². Und der dortige Martyrerkult beruht „auf einem wirklich vorhandenen Martyrergrab und demnach auf einem wirklich lokalen Martyrium“⁴³. F. Rütten hat die Sicherheit seines Urteils⁴⁴ ganz aus den bekannten Ausgrabungen bezogen, die W. Bader 1933/34 im Xantener Dom durchführte. Die Aufmerksamkeit hat sich also — wie von selbst — den archäologischen Ergebnissen zuzuwenden.

II. Die monumentalen Zeugnisse der Xantener Martyrermemoria

Der Archäologe H. Borger, der in den Jahren 1954 bis 1966 die Xantener Ausgrabungen W. Baders fortsetzte, machte auf die immer wieder festzustellende Gefahr aufmerksam, „daß der Nichtarchäologe mit Zuversicht archäologische Ergebnisse als gesicherte Aussage in seine Berechnung einbezieht“⁴⁵. Er bemängelte, „daß außerhalb des engeren archäologischen Fachs durch Ausgrabungen ermittelte Tatbestände als Urkunden mit besonderem Wahrheitsgehalt hingenommen werden“⁴⁶. H. Borger bezog sich bei seinen Bemerkungen nicht auf F. Rützens Rezeption der Xantener Ergebnisse Baders. Er hat sich aber offensichtlich durch seine Ausgrabungen gerade in Xanten das archäologische Methodenbewußtsein schärfen lassen⁴⁷, welches gegenüber der Gefahr „phantasievoller Überinterpretation“ des archäologischen Befundes hellhörig ist⁴⁸.

³⁹ Ebda., 86.

⁴⁰ Vgl. ebda., 87.

⁴¹ Ebda., 147.

⁴² Ebda., 7.

⁴³ Ebda., 148. Bei F. RÜTTEN ist also das historische Recht einer Xantener Martyrermemoria von dem der dortigen Viktorverehrung zu unterscheiden. Ersteres sieht er als gegeben an, während er das zweite bestreitet. In Entsprechung dazu heißt es bei NEUSS-OEDIGER, 88: „Was den Namen Viktor betrifft, so hat das häufige Vorkommen dieses Namens zu der Erkenntnis geführt, daß er, zuerst ein ehrender Beiname, in Fällen, wo man den Namen eines Martyrers nicht mehr kannte, als Ersatz aufgenommen ist. So dürfte es auch in Xanten geschehen sein.“

⁴⁴ Vgl. auch F. RÜTTEN, Artikel Xanten, in: LThK X (1938), 1005—1007.

⁴⁵ H. BORGER, Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie des Mittelalters dargestellt am Beispiel Xanten: Frühmittelalterliche Studien 2 (1968) 251—277, 251.

⁴⁶ Ders., Die mittelalterliche Stadt als Abbild des himmlischen Jerusalem: Symbolon NF 2 (1974) 21—48, 23.

⁴⁷ Vgl. dazu besonders seinen Beitrag über die Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie, a. a. O.

⁴⁸ Vgl. ebda., 253.

Das Warnsignal des Archäologen mag den Nichtarchäologen ermutigen, die archäologischen Untersuchungen kritisch zur Kenntnis zu nehmen — zu mehr nicht, also sie nicht zu prüfen (was Sache des archäologischen Fachkollegen wäre) — aber auch nicht zu weniger, also sie nicht einfach hinzunehmen, sondern sie eben kritisch zur Kenntnis zu nehmen. Was sagen die archäologisch erhobenen dinglichen Zeugnisse zur Berechtigung der Xantener Martyrermemoria?

1. Die Auskunft der Ausgrabungen W. Baders

In den Jahren 1933 und 1934 unternahm das damalige Bonner Provinzialmuseum — welches heute als Rheinisches Landesmuseum fortexistiert — Ausgrabungen unter dem Chor des Xantener Domes. Sie wurden geleitet von W. Bader, welcher bereits 1928 bis 1930 mit H. Lehner erfolgreich unter dem Bonner Münster gegraben hatte, und führten zu bedeutungsvollen Ergebnissen⁴⁹.

Nicht weit von der Treppe des damaligen — heute wiederaufgebauten — Lettner stieß W. Bader am 26. Oktober 1933 auf ein seit der Beerdigung ungestörtes Doppelgrab in situ. Auf der Sohle einer oben um 2,50 m langen und 2 m breiten Grabgrube fanden sich in etwa 3,50 m Tiefe unter dem Plattenbelag des Chores zwei Skelette in einem gemeinschaftlichen Holzsarg⁵⁰. Sie waren gut erhalten und von Sand, der während und nach der allmählichen Vermoderung der Sargkiste langsam nachgesunken war, umhüllt. „Sie lagen innerhalb des Sargumrisses eng aneinander geschmiegt mit längs des Körpers gestreckten Armen... Außer den Verlagerungen, die durch die Verwesung eintreten, zeigten die Skelette Unregelmäßigkeiten, Anlaß zu der... (medizinischen) Untersuchung⁵¹.“

Die Bonner Mediziner F. Pietrusky (Gerichtsmediziner), Ph. Stöhr (Anatom) und Th. Naegeli (Chirurg) faßten ihr Gutachten vom 19. Februar 1934⁵² dahingehend zusammen:

„Es handelt sich mit Sicherheit um die Skelette von zwei Männern im Alter von 30 bis 40 Jahren, die nebeneinander zu gleicher Zeit an der jetzigen Stelle begraben worden sind. Der südlich Liegende hatte bei der Bestattung eine Impressionsfraktur an der rechten Schläfengegend und einen Bruch des linken Unterkiefers. Es ist sehr wohl möglich, daß noch andere Knochenverletzungen

⁴⁹ Vgl. W. BADER, Ausgrabungen unter dem Xantener Dom: *Germania* 18 (1934) 112 ff.; *ders.*, Die christliche Archäologie, a. a. O., 17—23; *ders.*, Der Dom zu Xanten, Kevelaer 1956, 15 ff.; *ders.*, Die Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten. Band I, 1: Sanctos — Grabfeld, Märtyrergrab und Bauten vom 4. Jahrhundert bis um oder nach 752—68, Pläne und Tafeln, Kevelaer 1960; *ders.*, Das Xantener Grab der Märtyrer: Der Niederrhein. Zeitschrift für Heimatpflege und Wandern 30 (1963) 168—180 (Grabungsbericht!); *ders.*, Vorbemerkung des Herausgebers, in: *ders.* (Hg.), Sechzehnhundert Jahre Xantener Dom (Xantener Domblätter 6), Köln 1964 (im Folgenden abgekürzt: Sechzehnhundert Jahre), 25—63, bes. 54 ff.

⁵⁰ Vgl. W. BADER, Das Xantener Grab, a. a. O., 168.

⁵¹ Ebda.

⁵² Abgedruckt in: Das Xantener Grab, a. a. O., 169—174.

damals vorhanden waren. Der nördlich Liegende hatte bei der Bestattung zahlreiche Rippenbrüche und eine Luxation des rechten Oberschenkels. Es ist sehr wohl möglich, daß noch andere Knochenverletzungen damals vorhanden waren. Die gefundenen Verletzungen sind geeignet, einen gewaltsamen Tod zu erklären⁵³.“ Hinsichtlich der Frage, ob die festgestellten Verletzungen zu Lebzeiten beigebracht wurden, sahen sich die Mediziner „nicht berechtigt, mit absoluter Sicherheit auf ein vitales Geschehen in unserem Falle zu schließen, dürfen es aber mit sehr erheblicher Wahrscheinlichkeit tun“⁵⁴. Zur zeitlichen Bestimmung der Beerdigung ließ sich „auf Grund der an den Knochen erhobenen Befunde nichts Sicheres“ sagen; die Befunde sprachen nicht gegen die Annahme, daß die Skelette aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammen⁵⁵.

Dem 4. Jahrhundert hatte W. Bader die Bestattung auf Grund einer Münze vom Jahre 348 zugewiesen, welche in der ungestörten Grubenfüllung gefunden wurde. Dem *Terminus post quem* 348 entspricht als *Terminus ante quem* der Zeitraum „kurz nach 383 bis 388“⁵⁶. „Denn in dem nie mehr geöffneten Estrich der später über dem Grab errichteten Gedächtniskapelle lagen als Bauopfer und auch vereinzelt viele Kleinmünzen, deren späteste kurz nach 383 bis 388 geprägt ist“⁵⁷.

W. Bader versucht in der Zuweisung seines Grabungsberichtes⁵⁸ die Zeit zwischen 350 bis 400 näher einzugrenzen. In Einschätzung der Situation in und um Xanten, aber auch im gesamten römischen Reich der damaligen Zeit kommt er zu folgender Interpretation: „Die uns bekannten Nachrichten führen zu einem Martyrium unter Julian. Um 352/53 bis um 359 n. Chr. muß die Gegend um

⁵³ Ebda., 173 f.

⁵⁴ Ebda., 172. Nach mündlicher Auskunft des Gerichtsmediziners Medizinalrat Dr. med. R. EISELE (Aachen) ist jedoch die Wahrscheinlichkeit eines vitalen Geschehens vom heutigen Standpunkt der Medizin aus noch viel vorsichtiger zu beurteilen. Das Gutachten klärt nicht, ob die von den Gutachtern beschriebenen roten Verfärbungen am Knochenapparat eindeutig als Abbauprodukte bzw. Reste von Blutfarbstoffen diagnostiziert werden konnten. Zudem haben neuere Entwicklungen der gerichtlichen Medizin gezeigt, daß Blutungen, die Stunden nach dem Tod gesetzt oder verursacht sind, nach langen Liegezeiten von solchen nicht mehr zu unterscheiden sind, die zu Lebzeiten entstanden sind; eine Unterscheidung zwischen intravitalem und postmortalem Blutaustritt ist dann nicht mehr möglich. Im Zusammenhang mit diesen Fragen spricht die medizinische Terminologie von supravitaler Phase als jener Phase nach Todeseintritt, in der man noch pseudovitale Reaktionen (wie Blutaustritt und Luxation) hervorrufen kann.

⁵⁵ Ebda., 172.

⁵⁶ Ebda., 169.

⁵⁷ W. BADER, in: Sechzehnhundert Jahre, 55.

⁵⁸ Der Grabungsbericht enthält vier Abschnitte: a. Beschreibung (Das Xantener Grab, a. a. O., 168—169); b. Die Skelette (169—174); c. Die Konservierung der Skelette (174—175) und d. Zuweisung (175—179). Die Unterscheidung bemüht sich um klare Trennung von Faktenerhebung (a—c) und Interpretation (d), welche allerdings nicht konsequent durchgehalten ist. So interpretiert W. BADER bereits in der Beschreibung z. B. den Mensenblock der Gedächtniszelle über dem Doppelgrab als „Mensa Martyrium“ (ebda., 168).

Xanten, namentlich genannt ist die Stadt Tricesima, durch die Frankeneinfälle verödet gewesen sein. Die Bevölkerung war in Gefangenschaft oder geflüchtet. Im Jahre 359 wird die Stadt Tricesima, ehemals Colonia Traiana, von Julian neu befestigt und besiedelt. Erst um 359 ist also an die Anlage eines geordneten, christlichen Grabfeldes zu denken. Wenn auch in Gallien und Germanien, wo Julian beliebt war, kein sicheres julianisches Martyrium überliefert ist, so ist doch seit 361, als Julian in Konstantinopel festlich als Kaiser empfangen wurde und die Wiedereinführung des alten Götterdienstes in vollstem Umfang erfolgte, bis zum Tode am 26. Juni 363, ein Martyrium auch in der Tricesima möglich gewesen. Die heidnische Wiederherstellung bot genügend Spannungen und Konflikte, auch ohne förmliche Christenprozesse. Die einfache Bestattung der Toten inmitten eines vielleicht gleichzeitigen Grabfeldes spricht für die Echtheit des Märtyrergabes⁵⁹.

W. Bader hält also — wie bereits im eingangs zitierten Beleg⁶⁰ — Xanten für den Ort eines christlichen Martyriums in den Jahren 361 bis 363, der Zeit des Paganierungsversuchs Julians. Eine Schlüsselrolle der Deutung Baders fällt dem Stellenwert und der Hervorhebung des Doppelgrabes unter den Gräbern des Grabfeldes zu, welches sich nach den Ausgrabungen unter den ganzen Dom hinzieht. Bader liest das Hervorgehobensein des Doppelgrabes besonders an der Geschichte der festgestellten Bauten über dem Doppelgrab ab. Die Geschichte beginnt kurz nach 383 bis 388 mit der Errichtung eines kleinen querrchteckigen Fachwerkbaues, der die Einebnung der umliegenden Gräber zur Folge hatte — ein Zeichen der Verehrung der beiden Toten⁶¹. In der Gedächtniszelle stand ein steinerner Tischblock, an dessen Fuß sich im festgetretenen Lehm Boden „Überreste von Totenmahle, kleine Knochen von Schwein, Schaf oder Ziege, Rind, Huhn, Fisch“ fanden⁶²; über dem Doppelgrab wurden demnach Totenmahle — „der Verwandten und Freunde“ — gehalten.

W. Bader hat in imponierender Weise die einzelnen Ausbauzustände, welche dem ersten Gedächtnisbau folgten und schließlich nach Jahrhunderten die Stiftskirche des hl. Viktor entstehen ließen, nachgewiesen⁶³ — und meines Erachtens dennoch nicht den überzeugenden, positiven Beweis für ein Martyrium in Xanten und für die Berechtigung der Xantener Martyrermemoria erbringen können. Die Skepsis begründet sich aus folgenden Bedenken und Vorbehalten:

Erstens: W. Bader hat auf die Beigabenlosigkeit des Doppelgrabes hingewiesen und sie als Beleg für den christlichen Glauben der Bestatteten verstanden⁶⁴ — was möglich ist und naheliegt. Nun hat er auch auf das Fehlen jedweder christ-

⁵⁹ W. BADER, in: Sechzehnhundert Jahre, 55.

⁶⁰ Vgl. oben Seite 216.

⁶¹ W. BADER, Der Dom zu Xanten, a. a. O., 17 f.

⁶² W. BADER, Das Xantener Grab, a. a. O., 179.

⁶³ Vgl. dazu besonders seinen Pläne- und Tafelband, a. a. O., aber auch Der Dom zu Xanten, a. a. O., 17 ff.

⁶⁴ Vgl. ders., Das Xantener Grab, a. a. O., 178.

lichen Symbole und Inschriften aufmerksam gemacht: „Kein Bruchstück einer Grabschrift, kein christliches Zeichen ist gefunden⁶⁶“; „Christliche Zeichen oder Inschriften fanden sich weder im Märtyrergrab noch in der Cella“, die farbig ausgemalt war⁶⁶! Ob allerdings dieses Fehlen zum Element eines „sichersten Beweises“ für die Echtheit des Xantener Grabes als christliches Märtyrergrab hochstilisiert werden kann wie bei W. Bader, ist doch mehr als zweifelhaft.

Zweitens: W. Bader unterstellt die festgestellten Totenmahle über dem Xantener Doppelgrab allzuschnell als christlichen Brauch. Es ist freilich darauf hinzuweisen, daß die Totenmahle am Grab dem Heidentum entstammen und von den Christen übernommen wurden⁶⁷. Die Übernahme dieses Brauches durch Christen hielt sich zwar lange, erfuhr aber schon bald eine Korrektur: „Von der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts an oder auch schon ein wenig früher wird das Mahl beim Gedächtnis am Grab des Toten durch das eucharistische Mahl ergänzt oder ersetzt⁶⁸.“ Für das Xantener Doppelgrab bedeutet das, daß die dortigen Totenmahle nicht so selbstverständlich für die Christlichkeit des Doppelgrabes sprechen, wie es nach dem Interpretationszusammenhang bei Bader⁶⁹ den Anschein hat. Insofern sind — nach dem Fehlen der christlichen Symbole und Inschriften — auch die Totenmahle als Beweiselemente im Xantener Fall zu neutralisieren⁷⁰.

Drittens: W. Baders Verständnis des Xantener Doppelgrabes als Märtyrergrab weist die Bestattung der Zeit des römischen Kaisers Julian 361 bis 363 zu und setzt dafür das Martyrium von Xanten an. Dies ist in Zweifel gezogen worden: „Von christlichen Märtyrern unter Julian ist nichts bekannt, und daß er als Befehlshaber und Retter Galliens Christen habe hinrichten lassen, ist nach der ganzen Lage von damals doch wohl undenkbar⁷¹.“ Der heidnische Restaurationsversuch Julians, „der eine blutige Verfolgung der Christen ablehnte⁷²“, hat

⁶⁶ Ebda.

⁶⁶ Der Dom zu Xanten, 17 f. Das Faktum, daß die Ausmalung der Cella mit geometrischen Mustern auf christliche Symbole total verzichtet, hat W. BADER in seinem Schwergewicht und Aussagegehalt wohl doch zu gering veranschlagt.

⁶⁷ Vgl. TH. KLAUSER, Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stand der Forschung (1927), in *ders.*, Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 3), Münster 1974, 114—120 und P. BERGER, Artikel Totengedächtnis, in: LThK X (1965), 271.

⁶⁸ B. KÖTTING, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, Köln-Opladen 1965, 13.

⁶⁹ Der Dom zu Xanten, a. a. O., 17 f.

⁷⁰ Diese Einschätzung liegt auch bei OEDIGER, Archidiakonat, 34 vor.

⁷¹ NEUSS-OEDIGER, 88. Vgl. auch B. DE GAFFIER, „Sub Juliano Apostata“ dans le martyrologe romain: *Analecta Bollandiana* 74 (1956) 5—49, wo die historische Glaubwürdigkeit hinsichtlich der „Julianisation“ von Martyrien kritisch beurteilt wird; OEDIGER, Archidiakonat, 34.

⁷² K. BAUS — E. EWIG, Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (Handbuch der Kirchengeschichte II/1), Freiburg 1973, 55.

dennoch zu tödlichen Konflikten geführt⁷³. Dies geschah vorwiegend in Syrien und Ägypten⁷⁴ und nach allen vorliegenden Nachrichten bezeichnenderweise nicht in Germanien, wodurch Baders Argumentation mehr an Plausibilität einbüßt, als er zugesteht.

Viertens: Gesetzten den von W. Bader angenommenen Fall, es ist in Xanten zu Zeiten Julians zu Konflikten gekommen, zur „Christentötung durch Ausschreitungen als Rache für erlittenes Unrecht, oder gar durch heidnische Beamte selbst“⁷⁵, so daß die beiden Männer in diesem Zusammenhang umgekommen sind: „Die Knochenverletzungen der Martyrer beweisen nicht Tötung durch blanke Waffe, sondern Stoß und Schlag, zufällig, wohin man traf. So sehen Tote nach Zusammenrottungen aus“⁷⁶. „Selbst bei der Unterstellung, daß diese Deutung den Sachverhalt geschichtlich richtig wiedergibt, wird man hinsichtlich der theologisch-religiösen Qualifizierung des Geschehens als ein Martyrium doch behutsamer sein müssen. Die theologisch verantwortete Kennzeichnung eines Todes als Martyrium wird sich nicht vergewissern können, ob jene „Dispositionen“ auf der Seite des Getöteten wie der Tötenden tatsächlich vorliegen, die seit dem 2. Jahrhundert für den theologischen Begriff des Martyriums vorausgesetzt werden: beim Getöteten die Annahme des Todes als Zeugnis für den Glauben an Jesus Christus und bei dem Tötenden die Tötung „in frevlerischer Selbstmächtigkeit und im Haß des Glaubens (während dabei, er tue seinem Gott einen Dienst)“⁷⁷. Ein theologisch verantworteter Gebrauch des Wortes Martyrium für den Tod der Männer des Doppelgrabes von Xanten setzt aber mindestens „das äußere Phänomen des wirklichen Martyriums“⁷⁸ voraus. Und dieses Phänomen ist nicht schon mit einer „Christentötung... als Rache für erlittenes Unrecht“ gegeben.

Fünftens: W. Bader kommt es darauf an, „daß im Gegensatz zu allen anderen Gräbern dieses Grab von Anfang an besonders hervorgehoben war und daß aus der Grabzelle über ihm sich alle späteren Kirchen bis zum heutigen Dom entwickelt haben“⁷⁹. Eine besondere Hervorhebung des Doppelgrabes „von Anfang an“ hätte jedoch die Ausrichtung der über ihm erbauten Kirchen viel pointierter beeinflussen müssen, als es nach den von W. Bader selbst vorgelegten Grundrissen der Fall ist: Was Th. Klauser zu W. Baders Ausgrabungen am Bonner Münster kritisch bemerkt, gilt mutatis mutandis auch für Xanten: „Man richtet sie (die Kirchen über einem Grab) so aus, daß ihr Altar genau über dem ver-

⁷³ Ebda.: „Mehrere Christen kamen dabei ums Leben und galten in der Folgezeit als Martyrer.“

⁷⁴ Vgl. ebda., 55–60 und K. GROSS, Artikel Julian Apostata, in: LThK V (1960), 1195 f.

⁷⁵ W. BADER, Das Xantener Grab, a. a. O., 176.

⁷⁶ Ebda., 178.

⁷⁷ K. RAHNER, Zur Theologie des Todes, a. a. O., 73.

⁷⁸ Ders., Artikel Martyrium II, in: LThK VII (1962), 136–138, 137.

⁷⁹ Der Dom zu Xanten, a. a. O., 17.

ehrten Heiligengrab zu stehen kommt⁸⁰.“ Und dies ist nach den Kirchengrundrissen Baders⁸¹ eben nicht der Fall. Weiterhin steht eine besondere Hervorhebung des Doppelgrabes, die für Bader das Grab als Martyrergrab indiziert und die er vom 5. bis 8. Jahrhundert in einer steinernen, kleinen „Martyrerkirche“⁸² zum Ausdruck gebracht sieht, in einer merkwürdigen Spannung zur ersten literarischen Erwähnung des Xantener Raumes bei Gregor von Tours. Wenn Baders Interpretation⁸³ stimmt, dann hätte das damalige Martyrerkirchlein — ganz in der Nähe von „*oppidum Bertunense*“ — als Haftpunkt der erwähnten Martyrermemoria fast zwangsläufig bei Gregors Notiz über den Martyrer Viktor⁸⁴ auftauchen müssen. Aus dem Schweigen Gregors darf gefolgert werden, daß die damals bestehende steinerne Grabzelle über dem Doppelgrab nicht die Auszeichnung beanspruchte, welche W. Bader unterstellt⁸⁵.

Die Infragestellung der besonderen Hervorhebung des Doppelgrabes arbeitet den Einsichten zu, welche H. Borger bei der Auswertung seiner Ausgrabungen gewonnen hat.

2. Die Auskunft der Ausgrabungen H. Borgers

H. Borger hat in seinen ersten Veröffentlichungen zu Xanten⁸⁶ die Badersche Interpretation des Doppelgrabes als Martyrergrab im großen und ganzen geteilt. Offensichtlich ist er aber seit seinem grundsätzlichen Beitrag zum Methoden-

⁸⁰ TH. KLAUSER, Bemerkungen zur Geschichte der Bonner Märtyrergräber (1947), in: *ders.*, a. a. O., 310—313, 312.

⁸¹ Der Dom zu Xanten, 16.

⁸² Ebda., 18 f.

⁸³ Ebda., 18: „Die Märtyrerkirche aber blieb stehen, an ihr haftend das Gedächtnis des Märtyrers Viktor.“

⁸⁴ Siehe dazu oben Seite 217 ff.

⁸⁵ Ziel des Versuchs, durch Archäologie Geschichte zu schreiben, ist, „die in den schriftlichen Zeugnissen niedergelegten Notizen ... mit dem konkreten archäologischen Befund in Deckung zu bringen“ (so H. BORGER, Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie, a. a. O., 253). Auf dem Weg der Interpretation des archäologischen Befundes durch Bader gelingt dies für Xanten nicht. Er bringt beides nicht zur Deckung, sondern verstärkt deren Spannung.

⁸⁶ H. BORGER, Die Ausgrabungen in der Dom-Immunität zu Xanten in den Jahren 1957 und 1958 (Vorbericht I): Bonner Jahrbücher 160 (1960) 313—341; *ders.*, Die Ausgrabungen unter der Stiftskirche des hl. Viktor zu Xanten in den Jahren 1945—1960 (Vorbericht II): ebda. 161 (1961) 396—448; *ders.*, Die ehemalige Stiftskirche St. Viktor und die Stiftsimmunität in Xanten, in: Kirche und Burg in der Archäologie des Rheinlandes (Kunst und Altertum am Rhein 8), Düsseldorf o. J. (1962), 115—126; *ders.*, Die Ausgrabungen unter der Stiftskirche des hl. Viktor und in der Stifts-Immunität zu Xanten: Der Niederrhein. Zeitschrift für Heimatpflege und Wandern 30 (1963) 181 bis 186; *ders.*, Die Ausgrabungen unter dem Dom und in der Stiftsimmunität, in: Sechzehnhundert Jahre, 65—84; *ders.*, Xanten. Entstehung und Geschichte eines niederrheinischen Stiftes, Xanten 1966.

bewußtsein der Archäologie kritischer geworden und hat an dieser kritischen Einschätzung bis in seine jüngste Veröffentlichung hinein festgehalten.

Auf Grund der Ausgrabungen in den Jahren bis 1966 wurde die archäologische Untersuchung der Xantener Frühgeschichte umfassender. Die Ausweitung der Untersuchung läßt das von W. Bader gefundene Doppelgrab in einem neuen Licht erscheinen. Bader selbst hatte außer der Zelle über dem Doppelgrab und ihren Ausbaustufen Reste weiterer Totenhäuser über anderen Gräbern gefunden⁸⁷. Die Nachkriegsgrabungen legten weitere Totenhausfragmente frei. 1966 wurden nun unter dem westlichen Teil des Mittelschiffes zwei neue Totenhäuser (II K und II L) entdeckt, von dem die Memoria II K das ganze Interesse beansprucht⁸⁸.

Unter der längsrechteckigen Memoria II K mit den Außenmaßen 6,40 m mal 5,30 m befand sich eine ungewöhnlich große Grabgrube. „Sie war seit der Zufüllung, die unmittelbar nach dem Einbringen der Bestattung erfolgt sein muß, von keines Menschen Hand mehr berührt worden. Auf dem Boden der Grabgrube stand ein längsrechteckiger Steinsarg aus Kalkstein, der mit einem schweren längsrechteckigen graugrünen Sandsteindeckel abgedeckt war⁸⁹.“ In dem Sarg lag das Skelett eines Mannes. „An dem Skelett fehlte der Schädel“, der nicht mit beigesetzt war. Das erhaltene Ende des Halswirbels war mit Stoff umwickelt. „Daraus ergibt sich, daß der Leichnam ohne Kopf beigesetzt worden war⁹⁰.“ Das Skelett wurde vom Bonner Gerichtsmediziner H. Elbel untersucht, der eine Enthauptung für sicher hält. Da außerdem an den Gebeinen sonst keinerlei Anzeichen einer Beschädigung vorhanden waren, „dürfte sichergestellt sein, daß der in dem Kalksteinsarg beigesetzte Mann durch Enthauptung zu Tode gekommen ist⁹¹“.

Die Parallele zum Doppelgrab besteht darin, daß auch hier über einem gewaltsam Getöteten eine Memoria — und zwar nach der sorgfältigen Mauertechnik um 400⁹² — errichtet ist und daß auch hier in der Grabfüllung entdeckte Münzen eine ungefähre Zeitbestimmung der Bestattung und des Todes erlauben. Allerdings sind Borgers Jahresdaten unstimmig: „In der Grabgrube wurden zwei Münzen aus der Zeit Valentinians II. gefunden. Das Begräbnis kann somit nicht vor 364—372 erfolgt sein⁹³.“ Die Zuordnung der Jahre 364 bis 372 zu Valen-

⁸⁷ Vgl. nur seinen Grundriß II in: *Der Dom zu Xanten*, a. a. O., 16.

⁸⁸ Vgl. H. BORGER, *Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie*, a. a. O., 258.

⁸⁹ Ebda., 261.

⁹⁰ Ebda., 264.

⁹¹ Ebda., 265.

⁹² H. BORGER, *Beiträge zur Frühgeschichte des Xantener Viktorstiftes. Ausgrabungen unter dem Dom und in der Stifts-Immunität in den Jahren 1961—1966 (Vorbericht III)*, in: *ders.* — F. W. OEDIGER, *Beiträge zur Frühgeschichte des Xantener Viktorstiftes (Rheinische Ausgrabungen 6)*, Düsseldorf 1969, 29.

⁹³ H. BORGER, *Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie*, a. a. O., 265 und *ders.*, *Beiträge zur Frühgeschichte*, a. a. O., 26.

tinian II. ist falsch, da dieser von 375 beziehungsweise 383 bis 382 regierte⁹⁴. Die Jahre 364 bis 372 treffen aber auch nicht exakt die Regierungszeit Valentinians I., der von 364 bis 375 im Westteil des Reiches herrschte⁹⁵. Wahrscheinlich ist bei der Münzbestimmung von der Angabe Valentinian II. auszugehen und also von den Jahren 375/383 bis 392. Wichtig — und auch für Borger's Jahresangabe 364 bis 372 richtig — ist: „Das bedeutet, was bei der Xantener Überlieferung entscheidend ist, daß der Tote nicht in einer Christenverfolgung zu Tode gekommen sein kann, denn solche gibt es zu diesem Zeitpunkt nicht mehr⁹⁶.“ Borger sieht sich nicht in der Lage anzugeben, warum der Getötete dieses Schicksal erlitt.

H. Borger stellt nun unter Einbeziehung der Toten des Doppelgrabes die für den hier vorgelegten Beitrag zentrale Frage: „Sind diese Männer ‚Märtyrer‘⁹⁷“

In seiner Antwort versucht Borger, das Verhältnis zwischen dem Doppelgrab und dem Einzelgrab des Enthaupteten beziehungsweise zwischen den beiden entsprechenden Memorien zu bestimmen. Er bestreitet die von W. Bader vorausgesetzte Dominanz des Doppelgrabes „von Anfang an“ gegenüber den anderen Gräbern; er spricht mehrmals von einem Schwanken des fränkischen Gräberfeldes in der Orientierung am Doppelgrab oder Einzelgrab bzw. an deren Memorien⁹⁸. Sodann rechnet Borger für die spätrömische Epoche mit der Verehrung auch des Grabes des Enthaupteten unter der Memoria II K⁹⁹; man suchte seine Nähe, wie die in der Memoria II K vorkommenden Begräbnisse beweisen¹⁰⁰. Schließlich beurteilt H. Borger das Ende der Toten des Doppelgrabes und des Enthaupteten gleich: „In jedem Fall sind hier Männer beigesetzt, die auf unnatürliche Weise zu Tode gekommen sind... In beiden Fällen ist über den Grund, warum der gewaltsame Tod der Männer erfolgte, nichts näher auszusagen¹⁰¹.“ In dem Enthaupteten — und wohl auch implizit in den Erschlagenen des Doppelgrabes — sieht Borger „ein Zeugnis für die Wirren des 4. Jahrhunderts am Niederrhein¹⁰².“

Er resümiert: „Der neue Xantener Fund eines enthaupteten Mannes aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zeigt nun zu deutlich, auf wie schwankendem Boden unsere Vorstellung von frühchristlichen ‚Martyrien‘ im Rheingebiet steht. Der erschlossene Tatbestand hat die Beurteilung des Sachverhalts nur erschwert¹⁰³.“

⁹⁴ Vgl. A. LIPPOLD, Artikel Valentinian, weström. Kaiser, in: LThK X (1965), 600 f. und K. BAUS — E. EWIG, a. a. O., 89.

⁹⁵ A. LIPPOLD, a. a. O. und K. BAUS — E. EWIG, a. a. O., 63 f.

⁹⁶ H. BORGER, Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie, a. a. O., 265.

⁹⁷ Ebda., 266.

⁹⁸ Beiträge zur Frühgeschichte, a. a. O., 42 f., 53, 197 und Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie, a. a. O., 266 f.

⁹⁹ Beiträge zur Frühgeschichte, 43.

¹⁰⁰ Ebda. und Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie, a. a. O., 266.

¹⁰¹ Beiträge zur Frühgeschichte, a. a. O., 195.

¹⁰² Ebda., 27.

¹⁰³ Möglichkeiten und Grenzen der Archäologie, a. a. O., 270.

3. Zusammenfassung

Gegenüber der Position F. Rüttens hat sich die Sachlage verändert. Hatte F. Rütten in den 30er Jahren die Xantener Martyrermemoria in ihrer Gestalt als Viktorverehrung problematisiert, um eben die Martyrermemoria Xantens auf Grund der archäologischen Ergebnisse W. Baders aufrechterhalten zu können, so ist heute gerade diese Stütze Rüttens brüchig geworden. Der Beweis, den in den Augen F. Rüttens W. Bader positiv erbracht hatte, ist nicht überzeugend gelungen. Keiner kann positiv „mit Sicherheit sagen, daß es sich bei diesen Toten um ‚Martyrer‘ handelt¹⁰⁴“; es „läßt sich aus dem archäologischen Befund keines dieser Gräber als Stätten der Heiligen- oder Martyrer-Verehrung erweisen¹⁰⁵“.

So wendet F. W. Oediger auf die Frage der Xantener Martyrermemoria völlig zu Recht das Wort des biblischen Predigers an¹⁰⁶. „Wer Kenntnis mehrt, mehrt Schmerz“, wie M. Buber die Stelle Koh 1, 18 übersetzt — oder wie die neue Einheitsübersetzung prosaisch sagt: „Viel Wissen, viel Ärger.“

III. Versuch einer theologischen Erwägung zur Xantener Kultpraxis

Von der heute deutlicher denn je vor Augen stehenden historischen Unsicherheit eines Xantener Martyriums ist auch die örtliche Frömmigkeitspraxis betroffen. Kann diese sich auf die zahlreichen Darstellungen eines Viktormartyriums auf den Altären, Gemälden, Plastiken und Glasmalereien des heutigen Xantener Domes oder auf die als Martyrerkrypta bezeichnete Krypta zurückziehen und darin ihr gutes Gewissen für die unangefochten weitergeführte Verehrung eines historischen Martyrers namens Viktor von Xanten finden? Die Frömmigkeit des einzelnen, privaten Domesuchers wird dies faktisch sicherlich oft genug tun. Aber die öffentlich-gemeindlich gepflegte Frömmigkeitspraxis wird einen solchen faktischen Trotz gegen den gegenwärtig zugänglichen Wissensstand, der gewiß vorläufig und fragmentarisch ist, theologisch nicht verantworten können. Zudem hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche „alle, die es angeht“, gemahnt, „bemüht zu sein, jegliche vielleicht da und dort eingeschlichenen Mißbräuche, Übertreibungen oder Mängel (der Heiligenverehrung) fernzuhalten oder zu beheben“ (Artikel 51). Es war theologisch richtig und kirchlich klug, daß 1959 der damalige Münsteraner Bischof Dr. Michael Keller sich gegen erwogene und geforderte „Sonderbauten für Wallfahrtszwecke“ in Xanten aussprach¹⁰⁷.

¹⁰⁴ H. BORGER, Beiträge zur Frühgeschichte, a. a. O., 195 f.

¹⁰⁵ Ders., Die mittelalterliche Stadt als Abbild des himmlischen Jerusalem: Symbolon NF 2 (1974) 21—48, 31.

¹⁰⁶ OEDIGER, Archidiakonat, 33.

¹⁰⁷ Vgl. dazu St. KEGEL, Einleitung, in: Sechzehnhundert Jahre, 11—24, 16 f.

Wenn auch eine solche Verehrungspraxis unredlich wäre, die zugespitzt einen Martyrer Viktor als historisch gewiß meint oder die beiden Toten des Doppelgrabes in der Krypta als sichere Martyrer glaubt, so ist keineswegs jede Praxis eines Martyrerkultes beziehungsweise einer Heiligenverehrung in Xanten — „ad sanctos“ — sinnlos. Der Name „Xanten — ad sanctos — bei/zu den Heiligen“ ist nämlich nicht nur Zeugnis eines jahrhundertlang lebendigen Bewußtseins, an dem so benannten Ort habe ein historisch irgendwie greifbarer Mensch seinen Christusglauben bis zum Tod um Christi willen durchgehalten. Er steht nämlich nicht nur für die Verehrung, in der unzählige Generationen diesen gemeinten, einzelnen Menschen um seine Fürsprache angerufen oder zum Vorbild ihres eigenen Lebens und Glaubens genommen haben. Vielmehr verbürgt er mit der am Ort lange geübten Heiligenverehrung auch eine bestimmte „Seite des Selbstverständnisses der Kirche“¹⁰⁸, eben die gläubige Hoffnung, daß das von Gott angebotene Heil tatsächlich unter ihren Gliedern ankommt. Für Xanten ist dieses Element der Heiligenverehrung an den Namen Viktor gebunden und wird dennoch schon immer, wenn es bewußt wurde, über diese Bindung hinausgedrängt sein auf die Gesamtheit der Heiligen und Martyrer. Und in diesem Ausgreifen auf alle Heiligen hätte eine Xantener Martyrermemoria und Heiligenverehrung auch noch heute, wo ihr die historische Gewißheit abhanden gekommen ist, ihren guten Sinn.

Xanten könnte dann auf der Ebene der Stätten und Orte kirchlichen Gedenkens einen ähnlichen Stellenwert erhalten wie das Allerheiligenfest auf der Ebene der Zeiten und des Kalenders kirchlicher Heiligenverehrung. Es wäre dann ein Ort, wo man jener Martyrer gedenkt, die namenlos, unbekannt und ungerühmt geblieben sind und ihr endgültiges Ziel dennoch nicht weniger als die gerühmten großen Martyrer christlichen Glaubens gefunden haben. Wenn die Kirche an anderen Orten der Verehrung historisch legitimiert „mit Namen auf die hinweist, die geglückte Heiligen sind, die die Kirche selbst repräsentieren in ihrer Funktion, die Gegenwart des greifbar siegreichen Erbarmens Gottes in der Welt zu sein“¹⁰⁹, dann mag sie in Xanten derer gedenken, die „die Wege der Gewöhnlichkeit, der Hoffnung wider alle Hoffnung“¹¹⁰ gegangen sind und darin — von der Kirche unerkannt — tatsächlich das wurden, als was der Glaube die kanonisierten Heiligen preist: „es gibt Angekommene, Vollendete, Geglückte, ... Menschen, die man nicht auf Hohlheit und verdeckte Selbstsucht hin entlarven kann, Menschen, die nicht vergeblich geweint haben, die durch den Tod das Leben fanden, durch den Verlust den ewigen Reichtum, durch die Gewöhnlichkeit jene unerhörte Einmaligkeit und Gewichtigkeit eines Lebens, das es würdig ist, in Ewigkeit nicht mehr unterzugehen“¹¹¹.

¹⁰⁸ B. KÖTTING, Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung, in: P. MANNS (Hg.), Die Heiligen in ihrer Zeit. Band I, Mainz 1967, 27—39, 27.

¹⁰⁹ K. RAHNER, Allerheiligen, in: *ders.*, Schriften zur Theologie Band VII, Einsiedeln 1966, 304—309, 308.

¹¹⁰ Ebda., 307.

¹¹¹ Ebda., 305.

Xantener Kultpraxis erhalte einen historisch und theologisch verantwortbaren Sinn, wenn sie die Begründung aus einem historisch nicht verifizierbaren Datum — sei es Viktor, sei es das als Märtyrergrab aufgefaßte Doppelgrab — hinter sich läßt und in ihr Zentrum dasjenige rückt, was in jeder Memoria angelegt ist: „das Geheimnis ... (der) Endgültigkeit der Gnade und ihres Sieges über die Schwachheit und Erbärmlichkeit des Menschen¹¹²“. In diese Sinnspitze der Märtyrer- und Heiligenverehrung ließe sich auch die Erweiterung der Xantener Krypta zur Mahn- und Sühnstätte für die Opfer des Nazismus einbeziehen, die man 1966 vornahm.

¹¹² Ebda., 308.

HERIBERT SCHMITZ

Der Bischof und die konsiliare Diakonie

In der nachkonziliaren Zeit soll der Bischof das gefährdetste Organ der Kirchenverfassung geworden sein¹. Gefahren sollen ihm aus zwei Richtungen drohen: einmal von oben — durch die gesamtkirchlichen Mediatisierungstendenzen infolge des Ausbaus der Bischofskonferenzen —; zum anderen von unten — durch die teilkirchlichen Grimalisierungstendenzen infolge der Einbindung des Bischofs in das Rätssystem. Die aus den Rätestrukturen erwachsene und letztlich in der nicht durchdachten und nicht ausgereiften Konzeption des Vaticanum II für die diözesanen Räte wurzelnde Gefahr ist vom allgemeinen Recht her gebannt oder nicht (mehr) gegeben. Auch die anderen aus kanonistischer Sicht gegen die Räte erhobenen Einwände sind durch die vom Apostolischen Stuhl ergangenen interpretierenden und richtungweisenden Direktiven wenigstens teilweise behoben. Die Weisungen sind enthalten in den Rundschreiben der Kurienkongregation für den Klerus über die Priesterräte vom 11. 4. 1970² und über die Pastoralräte vom 25. 1. 1973³, im Direktorium über den pastoralen Dienst der Bischöfe der Kurienkongregation für die Bischöfe vom 22. 2. 1973⁴ sowie in dem Dokument der Bischofssynode von 1971 über den priesterlichen Dienst⁵.

Durch die Weisungen in den genannten Dokumenten ist vor allem die Unklarheit im Verhältnis zwischen Ratsgremium und Bischof behoben⁶. Denn die persönliche Ver-

¹ Vgl. R. POTZ, Pastoralrat und Domkapitel: ÖAKR 23, 1972, 69—96, hier 92.

² Sacra Congregatio pro Clericis, Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopatum de Consiliis Presbyteralibus iuxta placita Congregationis Plenariae die 10 Octobris 1969 habitae, vom 11. April 1970: AAS 62, 1970, 459—465; X. OCHOA, Leges Ecclesiae post CIC editae, IV, Roma 1974, n. 3846 col. 5797—5800; AKathKR 139, 1970, 514—519. — Zitiert: Rundschreiben *Priesterräte*.

³ Sacra Congregatio pro Clericis, Litterae circulares ad Patriarchas, Primate, Archiepiscopos, Episcopos aliosque Ordinarios de Consiliis Pastoralibus iuxta placita Congregationis Plenariae Mixtae die 15 Martii 1972 habitae, vom 25. Januar 1973 (nicht in AAS publiziert); abgedruckt: AKathKR 142, 1973, 483—489; Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt für das Bistum Trier 1974 — Nachkonziliare Dokumente Nr. 40; Kongregation für den Klerus, Rundschreiben über die Pastoralräte vom 25. Januar 1973, eingeleitet und kommentiert von H. HEINEMANN, Nachkonziliare Dokumentation 44, Trier 1975. — Zitiert: Rundschreiben *Pastoralräte*.

⁴ Sacra Congregatio pro Episcopis, Directorium de Pastoralis Ministerio Episcoporum, Typis Polyglottis Vaticanis 1973. — Zitiert: *DirEp*.

⁵ Synodus Episcoporum 1971, De sacerdotio ministeriali: AAS 63, 1971, 898—922; X. OCHOA, Leges IV n. 4015 col. 6167—6178. Die Dokumente der Bischofssynode 1971 wurden vom Papst bestätigt, vgl. Rescriptum ex Audientia vom 30. November 1971: AAS 63, 1971, 897; X. OCHOA, Leges IV n. 4014 col. 6166—6167. — Zitiert: Bischofssynode 1971.

⁶ Zu den Weisungen des Apostolischen Stuhles: H. SCHMITZ, Consilium Pastorale. Stellung, Funktion und Organisation des diözesanen Pastoralrats nach neuen Weisungen des Apostolischen Stuhls: AKathKR 142, 1973, 417—435; DERS., Consilium Presbyterale. Stellung, Funktion und Organisation des Priesterrats im Lichte der kirchenrechtlichen Normen, Weisungen und Planungen: AKathKR ... (demnächst).

antwortung des Bischofs ist in den Weisungen klar herausgestellt⁷. Diese Verantwortung kann dem Bischof keiner abnehmen; der Bischof kann sie nicht anderen überlassen. Der Bischof kann also nicht durch die Räte kraft deren eigener Autorität gebunden werden, aber er kann sich selbst binden, wenn auch nur in Einzelfällen. Die Zuweisung von Entscheidungsvollmacht (*vox deliberativa*) an den Priesterrat⁸ oder die Zuerkennung von Anhörungsrechten an den Pastoralrat⁹ berührt nicht die letzte persönlich wahrzunehmende Verantwortung des Bischofs. Auch in diesen Fällen trifft den Bischof die volle Verantwortung. Er kann zwar sagen, der Priesterrat hat mir den Rat gegeben; doch muß er selbst die Konsequenzen tragen. Andererseits ist in gleicher Deutlichkeit die Bedeutung der beratenden Funktion der Räte rechtlich herausgearbeitet¹⁰. Der Bischof ist in der Leitung der Diözese nicht isoliert. Er steht nicht nur in *communio* mit den Nachbarbischöfen und den anderen Amtsträgern im bischöflichen Dienst. Er ist bei aller Betonung seiner persönlichen Verantwortung stärker als bisher in die ihm anvertraute diözesane Gemeinschaft hineingestellt. Deshalb ist der Bischof auf Beratungsorgane verwiesen und angewiesen, und zwar auf Beratungsorgane, die — wie der Priesterrat und gegebenenfalls auch der Pastoralrat, wenn er eingesetzt ist — in ihrer Zusammensetzung wenigstens nicht von Ermessen, Gutdünken und Belieben des Bischofs abhängig sind, Räten also, die nicht *ad nutum Episcopi* sind¹¹.

Die Erfahrung mit den Räten hat gezeigt, daß ohne eine rechtliche Normierung auch in der Kirche nicht auszukommen ist. Die von Konzilsvätern vertretene und in den Konzilsdekreten durchgesetzte Auffassung, die Konzilsbeschlüsse dürften nicht allzu juristisch gefaßt sein, hat sich als gefährlich erwiesen. Die Verwirklichung der Konzilsaussagen über die diözesanen Räte beweist in besonderem Maß, zu welch unerträglichen Spannungen der Verzicht auf klare rechtliche Aussagen führen kann¹². Andererseits bleibt zu bedenken, daß man klare rechtliche Aussagen erst machen kann, wenn man die Frage theologisch durchdacht hat. Die anfängliche Räte-Euphorie mußte daher zwangsläufig einer Räte-Krise weichen. Wenngleich man diese Entwicklung und vor allem ihre Ursache bedauern muß, war es trotzdem gut, daß für die Räte und ihre rechtliche Entwicklung der erforderliche oder zumindest nützliche Raum zum Experimentieren gegeben war. Fehlentwicklungen in einigen Grundpositionen hätte man jedoch durch theologisch durchdachte, genauere rechtliche Normierung verhindern können.

Die Krise der Räte, die auch, aber nicht nur, in fehlenden oder mangelnden rechtlichen Normen gründet, läßt sich also nur beheben, wenn zunächst die noch bestehenden rechtlichen Unklarheiten beseitigt werden. Das gilt vor allem für die mangelnde

⁷ Rundschreiben *Priesterräte* Nr. 9 Abs. 4; Bischofssynode 1971, *Pars Altera* II 1 Abs. 7; Rundschreiben *Pastoralräte* Nr. 3, 8 Abs. 2.

⁸ Rundschreiben *Priesterräte* Nr. 9 Abs. 1.

⁹ Rundschreiben *Pastoralräte* Nr. 8 Abs. 2.

¹⁰ Rundschreiben *Priesterräte* Nr. 9; Bischofssynode 1971, *Pars Altera* II 1 Abs. 7 und II 3 Abs. 3—4; Rundschreiben *Pastoralräte* Nr. 8 mit Fußnote 27; DirEp Nr. 203 Buchst. b, Nr. 204 Abs. 3.

¹¹ Rundschreiben *Priesterräte* Nr. 6; Rundschreiben *Pastoralräte* Nr. 7; DirEp Nr. 203 Buchst. c.

¹² H. HEINEMANN, Was wird aus dem Priesterrat?: ThPQ 122, 1974, 361—370, hier 362. Weitere Nachweise bei G. MAY, Deutung und Mißdeutung des Konzils: AKathKR 135, 1966, 444—472.

Abgrenzung der Kompetenzbereiche von Priesterrat und Pastoralrat¹³. Kommt es in dieser — freilich schwierigen — Frage zu keiner Klärung, bleibt ein beträchtlicher Gefahrenherd bestehen, eine Quelle für unnötigen Kraftverlust und für vermeidbare Komplikationen, wodurch sich die Krise der Räte verschärft, bis sich schließlich als Folgewirkungen weitere Resignation oder zumindest Ineffizienz der Räte einstellen.

Ein anderer Gefahrenpunkt und Wurzel manchen Unbehagens ist die Vielzahl der Räte, die gleichfalls ihr rechtliches Fundament in den unklaren konziliaren Aussagen hat. Folge der Räte-Vielzahl ist ein fruchtloses Nebeneinander der Räte, manchmal sogar ein Gegeneinander. Dieser Gefahr kann man durch Reduzierung der diözesanen Räte begegnen. Eine Reduzierung der extrakurialen Räte ließe sich durch integrierte Räte erreichen¹⁴. Gegen eine Reduzierung der diözesanen Räte ist von den geltenden kirchenrechtlichen Normen her nichts einzuwenden¹⁵. Auch die neueren Direktiven des Apostolischen Stuhls lassen keinen Hinderungsgrund für eine Reduzierung oder Integrierung der Räte erkennen. Daher könnte der Priesterrat — unter Beachtung seiner besonderen, im Sakrament der Weihe der Priester gründenden Stellung und Funktion — zum Beispiel voll in den Pastoralrat, der so gebildete Pastoralrat durchaus in die Diözesansynode integriert sein. Durch die nachkonziliaren Weisungen dürfte Klarheit über die Identität von Pastoralrat (nach dem Dekret *Christus Dominus* Nr. 27 Abs. 5) und dem sogenannten Laienrat (nach dem Dekret *Apostolicam actuositatem* Nr. 26) bestehen, was die Funktion im Bereich der pastoralen Aktivitäten anlangt.

Die Krise der Räte aber kann letztlich nicht durch rechtliche Reformen überwunden werden. Ihre Wurzelgründe liegen nicht im rechtlich normierbaren Bereich; sie liegen tiefer, nämlich in einem Mißverständnis von Amt und Dienst der Räte und damit in einem Verkennen der kirchlichen Grundstruktur der „communio“¹⁶. Die Kirche ist communio¹⁷. Alle Glieder der Kirche sind berufen, an den Aufgaben Christi und der Kirche gemeinsam mitzuwirken, und zwar in differenzierter Weise, jeder auf seine Weise und zu seinem Teil, „suo modo“ — „pro parte sua“, wie es das Vaticanum II in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche Nr. 31 Abs. 1 formuliert hat¹⁸.

¹³ Rundschreiben *Priesterräte* Nr. 8; Rundschreiben *Pastoralräte* Nr. 9. — Der CIC-Reformkommission (*Communicationes* 5, 1973, 229—231; 6, 1974, 46) geht es nach ihren eigenen Aussagen vor allem darum, Natur und Zielsetzung von Priesterrat und Pastoralrat zu präzisieren. Der Priesterrat ist ein obligatorisches Gremium zur beratenden Unterstützung des Bischofs in der Leitung der *ganzen* Diözese, der Pastoralrat soll nur ein fakultatives, aber empfohlenes Organ zur Beratung des Bischofs *allein* im Bereich der pastoralen Aktivitäten sein. Ob sich auf diese Weise eine klare Kompetenzabgrenzung zwischen Priesterrat und Pastoralrat erreichen läßt, muß bezweifelt werden.

¹⁴ Vgl. E. CORECCO, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie: Internationale Katholische Zeitschrift 1, 1972, 33—53, hier 33 mit Anm. 2; J. NEUMANN, Synodales Prinzip, Freiburg 1973, 93—95.

¹⁵ H. SCHMITZ, Der Bischof und die vielen Räte: TThZ 79, 1970, 321—344; DERS., Reduzierung der nachkonziliaren Räte. Zur Legitimität einer Forderung: *Ius Populi Dei*, Miscellanea in honorem R. Bidagor, Roma 1972, II 89—107.

¹⁶ E. CORECCO, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie (Anm. 14) 44—47.

¹⁷ Zum Begriff „communio“: O. SAIER, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973; W. AYMANS, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltungsgesetz der einen Kirche: AKathKR 139, 1970, 69—90.

¹⁸ K. MÖRS DORF, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche: *Ecclesia et Ius*, Festschrift A. Scheuermann, Paderborn 1968, 99—119.

Fundament der synodalen und konsiliaren Strukturen ist die Partizipation aller Glieder der Kirche an den Aufgaben der Kirche. Die Weisungen über die diözesanen Räte müssen auf dem Hintergrund der *communio ecclesialis* gesehen und interpretiert werden.

Diese *communio ecclesialis* bedarf sichtbarer Zeichen. Wie die *communio* zwischen Bischof und Presbyterium nach einer institutionellen Manifestation verlangt und diese im Priesterrat gegeben ist¹⁹, so verlangt auch die *communio* zwischen Bischof (mit dem Presbyterium) und der diözesanen Gemeinschaft auf ihre Weise nach einer derartigen Manifestation, die im Pastoralrat und in der Diözesansynode gegeben sein sollte.

Die *communio ecclesialis* ist aber nichts Statisches. Sie muß unter Mitwirkung aller bewirkt werden. Dazu bedarf es notwendig des Konsenses. Kommunikation und Konsultation sind unabdingbare Elemente jenes Prozesses, der zum Konsens und damit zur *communio* führt. Amt und Dienst der Räte besteht nun darin, Kommunikation und Konsultation in institutionalisierter Form zu erreichen und damit Konsens zu ermöglichen. Das geschieht in den repräsentativ zusammengesetzten und mit Sachverstand angereicherten synodalen Organen, auf die der Bischof auch rechtlich verwiesen ist.

Die diözesanen Räte sind also konkreter Ausdruck und Instrument für das Zusammenwirken aller Glieder der Teilkirche²⁰. Amt und Dienst der Räte ist konsiliare Diakonie, die in konzertierender (nicht konzertierter) Aktion zu durch Konsens bewirkter und vertiefter *communio* führt²¹. Wo das erkannt ist und realisiert wird, gibt es keine Krise der Räte und keine Krise der Amtsträger, selbst wenn die rechtlichen Normen ungenügend sein sollten.

¹⁹ Rundschreiben *Priesterräte* Nr. 3 Abs. 2; Bischofssynode 1971, *Pars Altera* II 1 Abs. 6; DirEp Nr. 203 Buchst. a.

²⁰ H. HEIMERL, Weitere Überlegungen zur Stellung bischöflicher Beratungsorgane: ÖAKR 23, 1972, 290—300, hier 299.

²¹ Lateinisch könnte diese Aussage so formuliert sein: *Communicatio e communione, et communio etiam per communicationem.*

SOGGIN, J. Alberto: *Introduzione all' Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*. Biblioteca di cultura religiosa 14. Brescia: Paideia Editrice. — 1974. 666 S. Kart.

Der Verfasser, Professor an der Waldenser Fakultät in Rom, hat seine Einleitung vom Jahre 1968 substantiell modifiziert und erweitert. Er hat dabei fast alle Gebiete der biblischen Einleitungswissenschaft berücksichtigt: Kanon, Methodenlehre, die speziellen Einleitungsfragen zur Tora, den früheren und späteren Propheten, den Ketubim und den Deuterokanonika (einschl. 3 Makk u. 3 Esr). Im Anhang werden wichtige außerbiblische Inschriften, Ostraka und Papyri vorgeführt, besondere Exkurse sind dem „Bundes“-begriff und den deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Stellen außerhalb des Dtn gewidmet. Der Text vermittelt das unbedingt notwendige Wissen, ohne in größere Diskussionen einzutreten oder auf Anmerkungen zu verweisen. Doch wird — wo es angebracht erscheint — auch die geschichtliche Entwicklung eines Problems aufgezeigt. Jedem Kapitel ist eine Bibliographie beigegeben, die vor allem die neueren Arbeiten berücksichtigt. Das Buch bringt keine großen wissenschaftlichen Erkenntnisse, ist aber sicherlich gut dazu geeignet, den Studenten und Bibelleser mit einem unentbehrlichen Rüstzeug auszustatten.

W. Dommershausen, Trier

KOCH, Klaus: *Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese*. 3. verbesserte Auflage mit einem Nachwort: Linguistik und Formgeschichte. — Neukirchen-Vluyn: 1974. 358 S. Ln. 36,— DM.

Das 1964 erstmals erschienene Buch ist mittlerweile zu einem Standardwerk der exegetischen Methodenlehre geworden. Auch die 3. Auflage hält an der bewährten Einteilung in „Methoden“ und „Ausgewählte Beispiele“ fest und ergänzt vor allem die Literatur. Ganz neu ist das Nachwort (53 Seiten) über die moderne Linguistik. K. versucht, den theol. Leser in ihre Grundbegriffe einzuführen: Parole — langue, Paradigma — Syntagma, Ausdruck, Vorstellung, Phonem-, Morphem-, Syntax- und Gattungsebene, Semantik. Gerade die semantischen Fragestellungen werden gegenüber den linguistischen Versuchen von W. Richter und E. Güttgemanns stark hervorgekehrt. Kochs abschließendes Urteil, daß die linguistische Bemühung die formgeschichtliche Arbeit vertieft, aber keineswegs überflüssig macht, kann man nur unterschreiben.

W. Dommershausen, Trier

W. FENEBERG, *Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums*. (Studien zum Alten und Neuen Testament 36.) München: Kösel-Verlag 1974. 216 S. Kart. 58,— DM.

Die 1968 und 1969 verfaßte Arbeit, in die die neuere Literatur nur selten nachgetragen ist, besteht aus drei Teilen: Teil 1 behandelt in drei Kap. die Analysen der Taufperikope durch neuere Autoren und weist in ausführlicher Kritik nach, daß die Exegese dieser Autoren nicht vorurteilsfrei ist, sondern sich von einem falschen/verkürzten/einer rationalen Nachprüfung nicht standhaltenden (72) „neutestamentlichen Geschichtsbild“ leiten läßt, worunter Verf. das jeweilige Bild der Autoren vom historischen Jesus, von der Entstehung der Kirche und der Evangelien versteht.

Kernstück der Ausführungen ist das 4. Kapitel mit der Überschrift: Formbestimmung des Evangeliums als Ansatz für ein ntl. Geschichtsbild. Hier werden die vorangehenden kritischen Bemerkungen systematisiert und die folgende Exegese der Taufperikope, die paradigmatischen Charakter tragen soll, vorbereitet. Folgende Merkmale kennzeichnen die den Evangelien zugrundeliegenden Traditionen: Vielfalt der Formen und Vorstellungen (im Vergleich mit der Einheitlichkeit der Paulinen), gewachsene Struktur, Einfluß des Aramäischen und des Griechischen sowie Einfluß von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Auch sind die Evangelien stärker in Israel verwurzelt als Paulus und seine Gemeinden, da die Traditionen fast alle gleichzeitig Bindung und Distanz zu Israel

voraussetzen. Nicht nur die Einzeltraditionen sind Schöpfungen der Gemeinde, sondern auch die Evangelien sind Produkte eines Lebensprozesses der Gemeinde, nämlich der Ablösung der christlichen „Gemeinden“ vom jüdischen Gemeindeverband.

Man wird nicht behaupten können, daß diese Arbeit in den üblichen Gleisen derzeitiger ntl. Exegese verläuft und schon insofern dem Verfasser für seine hermeneutischen Reflexionen dankbar sein. Leider ist aber trotz guter Einzelbeobachtungen die Argumentation doch zu vielen kritischen Fragen ausgesetzt, von denen hier nur wenige genannt werden können. Es mag durchaus sein, daß die Redaktionsgeschichte die Verf. unserer Evangelien viel zu einseitig als Schriftstellerpersönlichkeiten sieht, aber deswegen sind diese doch noch lange nicht nur Exponenten ihrer Gemeinden. Dazu braucht doch nur darauf hingewiesen zu werden, daß z. B. Mt auch Stellung gegen eine vermutlich innergemeindliche Opposition bezieht und daß Lk sich nach Ausweis seines Vorwortes wohl kaum so verstehen läßt. Und kann man die konsequente Bearbeitung der Wundergeschichten durch den ersten Evangelisten auf einen Lebensprozeß der Gemeinde zurückführen? Darüber hinaus wäre zu diesem Fragenkreis auch von der neueren Folkloristik, auf die Güttgemanns hingewiesen hat, manches zu lernen gewesen, was die Position des Verfassers hier vermutlich verändert hätte.

Schließlich: Wie kommt es, daß es zur Abtrennung der Christlichen Gruppen vom Judentum erst der Zerstörung Jerusalems bedarf, wenn diese „innerlich“ sich längst von diesem abgesetzt hatten und „faktisch“ „bereits lange zu einer selbständigen soziologischen Größe geworden“ waren? Und wie vereinbart sich mit dieser längst vollzogenen innerlichen Absetzung vom Judentum die religiöse und soziale Ausrichtung auf Jerusalem?

Ingo Broer, Marburg

MUSSNER, Franz: Der Galaterbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. IX, Freiburg—Basel—Wien 1974. 426 S. Geb. 65,— DM.

Aller Wertung vorab gebührt Franz Mußner ein Wort dankbarer Anerkennung für die Kontinuität und Konsequenz seiner Arbeit: nach einer mit Recht vielbeachteten Auslegung des Jakobusbriefes (F. Mußner, Der Jakobusbrief. Herders Theol. Komm. NT XIII 1, Freiburg 1967) legt er nunmehr in derselben Reihe einen umfangreichen Kommentar zu dessen „theologischem Pendant“ (Vorwort), dem Galaterbrief, vor. Die Aufgabe, die er sich damit stellte, gewiß in sich schon nicht leicht, wurde zusätzlich durch die Tatsache erschwert, sich gegenüber namhaften Vorgängern (man denke innerhalb des deutschen Sprachraumes etwa an Oepke und Schlier) profilieren zu müssen. M. hat dies vermocht: das Werk trägt seine Handschrift, es hat ein durchaus eigenes Gepräge.

Da werden zunächst, wie in wissenschaftlichen Kommentaren üblich, die Einleitungsfragen behandelt (1—42). Die entsprechenden Ausführungen vermitteln einen zuverlässigen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand. Auch die neuesten Arbeiten, wie etwa die einschlägigen Werke von U. Borse und J. Eckert (vgl. dazu auch Mußners Rezensionen in: TheolRev 70 (1974) 112—115) sind mitberücksichtigt und kritisch gewürdigt. Es entspricht der Gewissenhaftigkeit des Autors, den hypothetischen Charakter einzelnen Lösungsangebote nicht zu verschweigen und folglich auch die eigene Position nicht absolut zu setzen (vgl. etwa 9.11.25). Manches von dem in diesem Abschnitt Dargelegten weist über den direkten Gegenstand der Untersuchung, den Galaterbrief, hinaus; es hat Gültigkeit für das gesamte Corpus Paulinum (vgl. etwa 39—42).

Den bei weitem größten Teil des Buches nimmt naturgemäß die eigentliche Auslegung des Briefes ein (43—423; die Proportionen stimmen also in diesem Werk), wobei jeweils an markanten Stellen die Einzelanalyse durch insgesamt acht weiter ausholende und vertiefende Exkurse geschickt ergänzt wird.

Was aber zeichnet diesen Kommentar besonders aus? Da besticht zunächst die Akribie, mit der philologische Fragen behandelt werden. Mußner benutzt auch weniger gängige Hilfsmittel (z. B. die im Vorwort eigens erwähnte Papyrusgrammatik von E. Mayer), denn er weiß, daß diese Arbeit integraler Bestandteil jeder Auslegung ist. In diesem Punkt ist sein Kommentar vergleichbaren angelsächsischen Werken verwandt.

M. läßt sich in seiner Auslegung konsequent vom Text des Paulusbriefes selber leiten. Da dieser grundsätzlich theologisch argumentiert, bestimmen solche Fragen auch

vorwiegend den Exegeten. Klärend wirken in diesem Zusammenhang die Exkurse zur „Mitte des Evangeliums“ (71–76) und zu „Gesetz und Evangelium nach dem Galaterbrief“ (277–290). Die Auskünfte verraten große Sachkenntnis und stellen in ihrer Gesamtheit eine willkommene Ergänzung zu „parallelen“ Ausführungen im Jakobusbrief-Kommentar des Verfassers dar. Hervorgehoben sei auch der Abschnitt „Heilsgeschichte“ oder „Schrift“ (334–341), dessen Gedankenführung und Ergebnis voll zuzustimmen ist. Als wohlthuend empfindet man insgesamt die Weite, in die einen M. zu führen versteht. Er löst den Galaterbrief nicht aus dem Gesamtwerk des Apostels, sondern konsultiert, um ein Einzelproblem einer wirklichen Lösung näherzubringen, den kompetenten „Kommentator“, Paulus selbst.

Das wohl hervorstechendste Merkmal des vorliegenden Kommentars ist zweifellos sein dialogischer Charakter. Wissenschaftliche Werke pflegen am „grünen Tisch“ zu entstehen; entsprechend spröde wirken sie auf den Leser. M. aber führt Gespräche. Er tut dies nicht nur intern, mit den Fachkollegen, deren Äußerungen ihm eine Antwort abverlangen, er wendet sich an weitere Kreise, an die evangelischen Christen und an die Juden. Sie sind für ihn Partner in einer stets sachlich bleibenden Auseinandersetzung. Da verliert auch das „Katholische“ die Enge einer bloßen konfessionellen Etikettierung (vgl. etwa 75 f.). So vermag der Exeget in der Tat das ökumenische Gespräch zu bereichern.

Das Buch ist bei aller Wissenschaftlichkeit gut lesbar; seine Sprache kraftvoll und kernig. Natürlich bleiben auch nach der Lektüre Fragen offen, und hin und wieder ist dem Rezensenten eine andere Auslegung wahrscheinlicher als die hier vorgetragene (etwa zu 2, 19 und 6, 2). Eine totale Einverständniserklärung hat der Verfasser auch gar nicht erwartet. Er ist sich selbst zu sehr bewußt, daß Exegese ein „nie endendes Geschäft“ ist (Vorwort). Nicht zuzustimmen freilich vermag man dem, was der Klappentext, für den wohl der Verlag verantwortlich zeichnet, als die Charakteristica des Werkes hervorzuheben versucht. Wer Müßners Arbeit als den ersten katholischen Kommentar deutscher Sprache zum Gal innerhalb unseres Jahrhunderts bezeichnet, übersieht, daß Schliers Auslegung Neuauflagen erfahren hat. Und daß Paulus in diesem Brief nicht einfach mit dem Judentum ins Gericht geht, sondern Fehlhaltungen tadelt, die er in den eigenen Reihen beobachtet hat, dürfte eine gar so neue Erkenntnis nicht sein.

G. Schmah, Aachen

WILCKENS, Ulrich: Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 5), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974. 268 S. Leinen. 42,— DM.

U. Wilckens Untersuchung der Missionsreden der Apostelgeschichte hat seit ihrem Erscheinen im Jahre 1960 eine lebhafte Diskussion ausgelöst. Nunmehr liegt die dritte Auflage vor, erweitert und z. T. verändert, weil der Autor die eigenen Ausführungen an den kritischen Stellungnahmen der Fachkollegen zu messen bereit war.

Die Einleitung besteht aus einer Forschungsübersicht, die zugleich die Themenstellung der Studie näher begründet (7–31).

In einem ersten Arbeitsgang zeichnet der Verfasser den Aufbau der in Apg 1–13 enthaltenen Reden nach; er gelangt zu dem Ergebnis, daß sich alle trotz eigener Nuancierungen einem einheitlichen Schema fügen; er charakterisiert sie als „typische Beispiele apostolischer Verkündigung in der jeweiligen Situation“ (55).

Die traditionsgeschichtliche Frage nach dem Autor dieser Stücke läßt sich nur durch eingehende Analyse der Texte einer Lösung näherbringen. Wilckens wendet sich nacheinander dem Rahmen, dem Schema und sodann dem Einzelstoff der Reden zu. Die Teilergebnisse weisen allesamt in dieselbe Richtung und machen lukanische Verfasserschaft wahrscheinlich. Im einzelnen nämlich ergibt sich: 1. die Reden fügen sich nahtlos ihrem jeweiligen Erzählzusammenhang ein; Risse, die auf ein Nebeneinander von Tradition und Redaktion schließen lassen könnten, sind nirgends feststellbar (71); 2. die Reden der ersten dreizehn Apg-Kapitel stützen sich nicht auf ein vorgegebenes Schema, etwa im Sinne der von M. Dibelius vermuteten Predigt-Tradition, sondern sind gänzlich von der theologischen Konzeption des Lukas bestimmt (100); 3. auch die Über-

prüfung des Einzelstoffes läßt die Reden als Werk des Evangelisten erscheinen; er ist es, der hier komponiert und formuliert.

Erweisen sich die Reden auch geradezu als „programmatische Kernstücke lukanischer Theologie“ (187), so sind sie dennoch nicht voraussetzungslos. Wilckens versucht in dem neu in diese Auflage hineingenommenen dritten Kapitel eine entsprechende Hintergrundbestimmung. Voraussetzungen für die in den Missionsreden zutage tretende Konzeption des Lukas sind letztlich eine christlich vermittelte Tradition jüdischer Umkehrpredigten (205) und die sicher vorgegebene Stephanusrede (221).

Die vorliegende Neuauflage ist kein zweiter Aufguß. Sie enthält wertvolle Anregungen und wird die Forschung weitertreiben auch über ihren unmittelbaren Gegenstand, die Actareden, hinaus.

G. Schmahl, Aachen

HEROLD, Gerhart: Zorn und Gerechtigkeit Gottes. Eine Untersuchung zu Röm 1, 16—18 (Europäische Hochschulschriften XXIII 14), Bern—Frankfurt 1973. 387 S. Kart. 55,— Fr.

Gemeinhin beurteilen die Ausleger Röm 1, 16 f. als „Thema“ der Gesamtschrift und lösen diese Verse vom folgenden ab. Herold wehrt sich gegen eine solche Aufgliederung und betrachtet auf Grund der Parallelität von 1, 17/1, 18 und des einen inneren Zusammenhang andeutenden γάρ (1, 18) Röm 1, 16—18 als eine Einheit (8 f.), die bewußt die „Gerechtigkeit Gottes“ und den „Zorn Gottes“ in Relation zueinander bringt.

Der erste Hauptteil (17—141) bietet umfangreiche Wortfelduntersuchungen; sie berücksichtigen im einzelnen das Alte Testament, die Literatur von Qumran und das paulinische Schrifttum. Übereinstimmend läßt sich feststellen, daß die ins Auge gefaßten Begriffe, bzw. Wurzeln, stets in den forensischen Bereich verweisen.

Danach wendet sich der Autor den form- und traditionsgeschichtlichen Problemen zu, die mit der Habakukstelle in Röm 1, 17 zusammenhängen (142—187). Es gelingt ihm aufzuzeigen, daß das Zitat seinem ursprünglichen Kontext nach dem hinter Röm 1, 16—18 stehenden Wortfeld verwandt ist (186).

Teil III der Untersuchung (188—209) bemüht sich, die Art der schon lange entdeckten „Parallelität“ zwischen Röm 1, 18 ff. und Sap zu bestimmen: beiden Texten liegt ein gemeinsames theologisches Denkschema zugrunde (208 f.).

Nachdem so eine dreifache traditionsgeschichtliche Linie zu Röm 1 hin ausgezogen ist, kann die eigentliche Exegese des Paulustextes erfolgen (210—330). Sie macht deutlich, daß der Apostel mit der alttestamentlichen Tradition den „Zorn“ als eine Funktion der göttlichen „Gerechtigkeit“ ansieht (329). Die Gleichzeitigkeit der Zornes- und Gerechtigkeitsoffenbarung (Röm 1, 16—18) gründet letztlich im Kreuz Jesu Christi (330).

Die Münchener Dissertation (H. ist ein Schüler L. Goppelts) stellt vor allem auch in methodischer Hinsicht eine beachtenswerte Leistung dar.

G. Schmahl, Aachen

WILCKENS, Ulrich: Rechtfertigung als Freiheit, Paulusstudien, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974. 248 S. Brosch. 28,— DM.

„Rechtfertigung als Freiheit“ ist ein Sammelband. Zusammengestellt sind in ihm sieben Beiträge, die in einem Zeitraum von 15 Jahren entstanden sind und die der Verfasser, von zweien abgesehen, bereits anderweitig veröffentlicht hatte. Alle kreisen um Paulus, seine Gestalt und, was wichtiger ist, sein Denken und seine Bedeutung.

Da geht es im einzelnen um die „Bekehrung des Paulus“ und die durch diese Konversion ermöglichte Befreiung aus der Enge der Gesetzesreligion in die grundsätzliche Weite des Christusb Glaubens (11—32). — Zwei Aufsätze befassen sich mit Röm 4 und damit ebenfalls mit dem Verhältnis des Neuen zum Alten Testament (33—76). — In das Zentrum der paulinischen Theologie hinein fragt die vierte Studie „Was heißt bei Paulus: ‚Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht‘? (77—109) Wilckens nennt als Grund für den Ausschluß der Gesetzeswerke aus der Rechtfertigung die allgemeine

Sündhaftigkeit der Menschen und versucht auf diese Weise den im Zusammenhang immer wieder vertretenen Gegensatz zwischen Gratiuitäts- und Leistungsprinzip zu überwinden. — Der fünfte Beitrag wendet sich dem Aufbau und dem von den übrigen paulinischen Schriften verschiedenen Charakter des Römerbriefes zu (110—170). — Es folgt eine kritische Auseinandersetzung mit der hartnäckigen These von der Gegensätzlichkeit paulinischer und lukanischer Theologie (171—202). — Den Abschluß bildet eine Studie zur Auslegung des viel diskutierten Abschnitts Röm 13, 1—7 (203—245), die sich gegen Ende auch um recht verstandene Aktualisierung bemüht.

Insgesamt ist ein buntes Mosaik entstanden, das gerade auf Grund der weitgehenden Eigenständigkeit seiner Teile etwas von der Vielschichtigkeit der theologischen Konzeption des Apostels widerzuspiegeln vermag. Bemerkenswert auch, wie es dem Verfasser immer wieder gelingt, ein mitunter sogar fesselndes Bild von der jeweiligen exegetisch-geschichtlichen Situation zu vermitteln, nicht nur, wo er sich ausdrücklich mit Andersdenkenden auseinandersetzt wie im dritten Beitrag.

G. Schmahl, Aachen

LE MINISTÈRE ET LES MINISTÈRES selon le nouveau testament. Dossier exégétique et réflexion théologique. Hrsg. von J. DELORME. — Paris: Editions du Seuil. 1974. 540 S. Kart. o. Pr.

Von den 17 Kapiteln dieses Gemeinschaftswerkes französischer Theologen sind zwölf der exegetischen Darlegung und fünf der theologischen Reflexion gewidmet. Im ersten, exegetischen Teil untersuchen A. Jaubert (Paris), P. Grelot (Paris) und A. Lemaire (Orléans) die paulinischen Briefe. P. Bony (Lyon) erforscht den Epheserbrief. P. Dornier (Orléans) und Lemaire durchmustern die Pastoralbriefe. Ch. Perrot (Lyon) befaßt sich mit dem Hebräerbrief, E. Cothenet (Paris) mit dem ersten Petrusbrief und dem Jakobusbrief, J. Delorme (Lyon) mit dem Markusevangelium, S. Légasse (Toulouse) mit dem Matthäusevangelium, A. George (Lyon) mit den lukanischen Schriften, X. Léon-Dufour (Fourvière-Lyon) mit dem Evangelium und den Briefen des Johannes und Cothenet mit der Apokalypse. Im zweiten Teil, der die Ergebnisse des ersten Teiles theologisch zu verarbeiten sucht, betrachtet Delorme in einer Art Synthese die Verschiedenheit und Einheit der Ämter und Dienste im NT. B. Sesboüé (Fourvière-Lyon), H. Denis (Lyon) und M. Vidal (Paris) bedenken die theologische Bedeutung der ntl. Aussagen, und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: Ämter und Struktur der Kirche; NT, Kirche und Ämter; das Verhältnis „einige — alle“ in der Kirche. Endlich erörtern Bony, Delorme, Denis, Sesboüé und Vidal aktuelle Probleme des geistlichen Amtes (z. B. Apostolische Sukzession und Apostolizität der Kirche, Ordination). Ein Verzeichnis der Schriftstellen und ein Sachregister (leider kein Personenregister) erschließen dem Leser die umfangreichen Ausführungen.

Das Buch, in dem viele deutsche Autoren herangezogen werden, bietet der heutigen Neuerörterung des kirchlichen Amtes die notwendige Orientierung am normativen Ursprung und zugleich manche richtungweisende theologische Urteile.

H. Schützeichel, Trier

HANDBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE, Bd. II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. XVIII u. 464 S. Ln. 82,— DM.

Über fast zehn Jahre zog sich die Erarbeitung vorliegenden Handbuches hin. Die Gründe dafür sind vom Verf. im Vorwort einleuchtend dargelegt — schließlich ist diese oft bedauerte Verzögerung des Erscheinens zumindest einer Tatsache zugute gekommen: Es konnte auch die neueste Lit., soweit als möglich, in die allgemeine Zitation wie in den Darstellungsbereich miteinbezogen werden. — Die Fülle des Stoffes gliedert sich in drei Teile: 1. Das Werden der Reichskirche im Rahmen der kaiserlichen Religionspolitik. 2. Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. 3. Innerkirchliches Leben zwischen Nikaia und Chalkedon. — Wenn auch die beiden ersten Teile von hervorragender Qualität in Form und Inhalt sind, dürften doch einzelne Kapitel des 3. Teiles wegen ihrer Neuheit und Originalität, verglichen mit anderen Handbüchern derselben Zeit, das Besondere dieses Werkes ausmachen. K. Baus selbst

weist in diesem Zusammenhang auf „die bisher in den Handbüchern kaum oder doch unzureichend behandelte Missionsarbeit der Kirche im hier darzustellenden Zeitraum“ (V) hin und ließ sich offenbar von dieser Not zum Vorhaben glückbringend „verleiten“, in mühsamer Sammlung und Ordnung von Einzelfakten, wobei auch auf die Forschungen der Archäologie zurückgegriffen werden mußte, eine „wenigstens skizzenhafte Charakterisierung und Wertung der reichskirchlichen Mission“ (V) zu erstellen. — Sodann wertet Baus auch die beiden Kapitel über die Entwicklung des altchristlichen Mönchtums hoch ein, wobei hier versucht werden soll, „die Ergebnisse einer intensiven Forschungsarbeit der letzten fünfzig Jahre an diesem kirchengeschichtlich relevanten und folgeschweren Phänomen der alten Kirche einmal aufzuarbeiten“ (V). Ich selbst möchte noch darüber hinaus sehr hervorheben die Kapitel über den Klerus der Reichskirche, das man schon den ersten Semestern unter den Theologiestudenten sehr empfehlen möchte, über Verkündigung und Frömmigkeit wie über Kirche und Gesellschaft. — Wer in manchen Wirrnissen und geschichtlichen Unklarheiten oder gar Manipulationen der Gegenwart nicht zurecht kommt, kann in diesen Abschnitten viel Aufklärung und Trost aus alter Zeit erfahren. Dem praktischen Seelsorger sei daraus vor allem empfohlen, was der Verf. zum Thema: „Fortleben heidnischen Brauchtums in christlicher Volksfrömmigkeit“ mitzuteilen hat.

Abschließend sei verwiesen auf die auch angesprochene Passions- und Kreuzfrömmigkeit dieser Zeit, wobei Baus als Niederschlag dieser Haltung auf „das Triumphkreuz der Basilikenapsiden und der Sarkophage“ (330) verweist. Wenn aber gerade diese Kreuzesformen als Zeugnisse frühchristlicher Passions- und Kreuzesverehrung angeführt werden, dann muß doch gesagt werden, daß diese Beispiele viel mehr aussagen wollen als Erinnerung an Leiden und Tod des Herrn. Die Kreuze in den Apsiden und auf den Sarkophagen sind auch, vor allem was die Apsidenkreuze anlangt, eschatologische Zeichen, Zeichen des Glaubens und der Hoffnung auf den am jüngsten Tage wiederkommenden Christus. Gerade diese Zeichen sind nicht so sehr, jedenfalls nicht nur, Zeichen, die in die Vergangenheit weisen, sondern vor allem Symbole für die Zukunft. Bahnbrechend für diese Erkenntnis sind die Arbeiten von E. Dinkler aus Heidelberg geworden. — Schließlich hätte im Kapitel über „die erste Berührung des Christentums mit den Germanen und die Bekehrung der Goten“ von E. Ewig etwas ausführlicher auf die erste Begegnung, vor allem in den Rheinlanden, eingegangen werden können, auch deshalb, weil hier Ergebnisse vorzustellen wären, wie man sie in Handbüchern älteren Datums oder anderer Sprache nicht so erwarten kann. Auch erscheint die Zitierung von *Adversus Haereses* des Irenäus v. Lyon nach PG in einem solchen Handbuch doch etwas störend. Trotzdem: Auch in diesem Abschnitt wird Wertvollstes an Erkenntnissen geboten.

E. Sauser, Trier

MAYER, Cornelius Petrus: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustinus, II. Teil: Die antimanichäische Epoche (*Cassiciacum* Bd. XXIV, II). — Würzburg: Augustinus-Verlag 1974. 517 S.

Der Verf., der ein Fachmann auf dem Gebiete der Zeichenforschung bei Augustinus ist und noch weiter zu werden verspricht, hat vorliegende Arbeit in ihrer ursprünglichen Fassung als Habilitationsarbeit an der Theol. Fakultät der Universität in Würzburg eingereicht und auch angenommen bekommen. In acht Kapiteln werden folgende Themen behandelt: Gründe für die zunehmende Orientierung an der Bibel zum Beginn und während der antimanichäischen Periode im schriftstellerischen Schaffen Augustinus; das Schrifttum der zu behandelnden Epoche: Der dominierende antimanichäische und der hermeneutische Aspekt; Bestimmung und Einteilung der *signa* nach *De Doctrina Christiana* II; das verweisende Seiende, die Zeichenhaftigkeit der Zeit und die Verweisungsfunktion der Heilsgeschichte; die Verweisungsfunktion des vom Verbum angenommenen Menschen-*Suscepti Hominis Sacramentum*; Theorie der Hermeneutik: Die biblische Offenbarung-*Signa divinitus data*; Hermeneutik im Dienste der Apologetik und der theoretischen Durchdringung der Heilswahrheiten. Daran schließen sich ein Anhang mit dem Verzeichnis der Zeichentermini aus den Werken der antimanichäischen Epoche wie ein sehr ausführliches Stellen-, Personen- und Sachregister. — Innerhalb dieser die Ontologie, Heilsgeschichte und die Hermeneutik betreffenden Fragen und ihrer sorgfältigen Behandlung möchte ich besonders verweisen auf die Verweisungsfunktion der

christlichen Riten und Feste, wobei Augustin bemüht ist, „die ihnen inhärierende Symbolik, soweit sich diese mit der Glaubensregel vereinbaren läßt, phänomenologisch deskriptiv zu erfassen. Was zum Verständnis notwendig ist, erörtert er bereitwillig und ausgiebig. Trotzdem ist der von ihm hinsichtlich der Bemühungen um natürliches Wissen erteilte Imperativ: *ne quid nimis* in allen Erläuterungen spürbar. Wichtiger als das Wissen über die den sacramenta zugrunde liegenden Erscheinungen ist die Kenntnis der Anagoge, die ihrerseits das Wissen um die Transzendenz voraussetzt. Die Neigung, den sakramentalen Kult möglichst zu vergeistigen, tritt nicht zuletzt in den breiten Reflexionen über die mit den Festen und Riten zusammenhängenden Zahlen und Zahlenverhältnissen in Erscheinung“ (414 f.). Von großer Bedeutung ist schließlich für Augustins Lehre über die Zeichen und für die Anwendung der Zeichen der Ontologie des Schauens. Hier ist es die Kirche, die als Sion, als Ort der Ausschau und als Spähort (448) über die signa der Offenbarung immer wieder um das Ziel ihrer Geschichte weiß. Sämtliche heilsgeschichtlichen *figurae, umbrae, sacramenta* werden „grundsätzlich als Stufen“ (449) betrachtet, die auf ihre eigene Zeichenhaftigkeit, die endgültig ist, verweisen. Allerdings: „Der entscheidende Überstieg liegt aber trotz der durch die Inkarnation gesetzten scharfen Zäsur nicht innerhalb der Heilsgeschichte, sondern an deren Ende, wo die Zeitlichkeit aufhört und die Ewigkeit anbricht“ (449).

E. Sauser, Trier

KIRSCHBAUM, Engelbert: Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom. Mit einem Schlußkapitel von E. Dassmann, Bonn. Frankfurt/M.: Societäts-Verlag 1974. 294 S. Leinen 38,— DM.

Kirschbaum, einer der profiliertesten Gelehrten zur Frage des Petrusgrabes, wollte die notwendig gewordene dritte Auflage vorliegenden Werkes selbst besorgen, als er am 28. März 1970 verstarb. — Prof. Dassmann von der Universität in Bonn hat diese wichtige Aufgabe übernommen und es mit viel Takt und Geschick verstanden, das, was an der zweiten Auflage als „überholt und ergänzungsbedürftig“ (14) angesehen werden mußte, in einem Nachtragskapitel zu behandeln. — Kern dieses neuen Abschnittes ist die Auseinandersetzung mit der Frage: „Ist Petrus wirklich darin?“ (223). Hier wiederum kreisen die Überlegungen, Annahmen, vorsichtigen Infragestellungen um das Problem: Wie sind die Gebeine eines „*vecchio robusto*“, eines „Alten Robusten“ zu deuten, die in einem Holzkistchen lange Zeit abgestellt und verheimlicht, selbst den Ausgräbern unbekannt geblieben sind, die ursprünglich in einem Marmorfach der Graffiti-Mauer untergebracht waren und sich einer kostbaren, an Purpur gemahnenden Einhüllung erfreuten? Die Zentralgestalt in der positiven ja unbedingten Erklärung dieser Gebeine als der des hl. Petrus ist Prof. M. Guarducci, die darüber hinaus durch den hart umkämpften Graffito, in griechischen Buchstaben, den sie als „Petrus ist hier drinnen“ (234) deutet, wahrhaft Geschichte und Geschichten gemacht hat. — Es ist nun das große Verdienst Dassmanns, in Fortführung der noblen Auseinandersetzung mit diesen Fragen durch den schon kranken E. Kirschbaum, aufgezeigt zu haben, daß die von Guarducci offenbar immer wieder vorgenommene „Vermischung des Unterschieds zwischen ‚möglich‘ und ‚tatsächlich‘“ (241) zugunsten des „möglich“ korrekt, aber klar aufgehoben wurde. Indem Dassmann auf Kirschbaum verweist: „Es gibt kaum ein Indiz von M. Guarducci, bei dem E. Kirschbaum nicht auf die sogenannte andere Seite der Medaille hinweisen könnte“ (242), ringt er sich, auch auf Grund eigener kritischer Überlegungen, zu der Feststellung durch: „Ist damit M. Guarduccis Behauptung widerlegt? Nein, aber sie ist vernünftigerweise auf das Maß von Überlegungen zurückgeschraubt, die an beachtliche Indizien, nicht aber an unumstößliche Beweise anknüpfen... auf die Einwendungen der anderen Forscher und Rezensenten braucht hier nicht eingegangen zu werden. Ihre Argumente krankten notwendigerweise alle an derselben Schwäche: sie bieten keine positiven Beweise, weder für die Unmöglichkeit von M. Guarduccis Interpretation noch für eine andere von ihnen bevorzugte. Sie machen alle nur deutlich, daß und wie es auch anders hätte sein können... das einzige aber, was ohne Zweifel feststeht, dürften die Zweifel sein, die der Argumentation M. Guarduccis bei der Lage der Dinge weiterhin anhaften müssen“ (245). — Geschickt versteht es Dassmann schließlich, die nunmehr gefundene Art der Aufbewahrung der umstrittenen Knochen als dem Stand der Forschung entsprechend zu deuten. Er meint: „Der Hohlraum (sc. das Marmorfach der Graffiti-Mauer, in dem die Gebeine vor ihrer Verheimlichung aufbewahrt gewesen sind) selbst ist nicht, wie vormals, vermauert, sondern durch eine Glasplatte

gesichert worden. Bronzegitter gestatten einen Durchblick auf das Tropaion-Monument, lassen aber eine unmittelbare Besichtigung der Graffiti-Mauer, des Hohlraumes und der darin geborgenen Gebeine nicht zu. Diese Lösung erscheint akzeptabel, auch wenn die Identität der Gebeine unsicher bleiben muß. Sie fixiert die Aufmerksamkeit nicht auf einige in einem isolierten Schrein zur Schau gestellte Reliquien, sondern beläßt sie im größeren Zusammenhang des alten Petrusmonumentes, ohne ihnen die Reverenz zu versagen, die sie schon unter Konstantins Bauleuten durch ihre Bergung in der Graffiti-Mauer erfahren haben. Sie bleiben in unmittelbarem Kontakt zur alten Gedächtnisstätte, ohne jedoch Mittelpunkt einer Petrusverehrung zu werden, die auf echte Gebeine weder angewiesen war noch jemals sein wird. Wichtiger als das Vorzeigen von Knochen dürfte es für Pilger und Beter sein, den Ort zugänglich zu machen, wo das Tropaion-Siegeszeichen die Erinnerung an das Zeugnis der Apostelfürsten wachhält und die Verbindung mit der bis ins 2. Jahrhundert nachweisbaren Petrusverehrung herstellt“ (247). — Man kann froh sein über diese Neuauflage und das bez. M. Guarducci eindeutige Wort Dassmanns — jetzt aber sollte man wirklich die Gebeine Petri in Ruhe lassen und ihren Frieden nicht durch weitere Streitreden und Streitschriften stören.

E. Sauser, Trier

VAN BAVEL, T. J.: Christ in dieser Welt — Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit. — Würzburg: Augustinus-Verlag, 1974. 172 S.

Der Verf., Prof. für Christologie und lateinische Patrologie an der Kath. Universität Löwen wie Direktor des Augustinischen Historischen Instituts in Löwen, liefert mit dieser Publikation den Beweis dafür, daß Väteraussagen sehr wohl auch zur Lebensorientierung für unsere Gegenwart herangezogen werden können. Am Beispiel des vielschichtigen Augustinus läßt sich dies natürlich besonders gut nachweisen — dennoch könnten unter diesem Blickwinkel auch andere Kirchenväter behandelt und dem Volke Gottes vorgestellt werden. — In zehn Kapiteln wird Augustinus um seine Auskunft für uns gebeten: Überblick, Gemeinschaft und Freundschaft, Einheit und Vielheit, Dualismus oder Liebe zur Erde?, Liebe und tu', was du willst!, Identifizierung durch die Liebe und Säkularisierung, der ganze Christus, Kirche ohne Grenzen, Ökumene, Zeichen und Wirklichkeit. Trotz der Vielzahl der Kapitel auf relativ kleinem Raum erkennt man einen roten Faden, der durch alle Aussagen geht, es sind dies die beiden Prinzipien von Einheit und Liebe, die er „leidenschaftlich“ (10) liebte. Meisterlich versteht es der Verf., nicht Zitat um Zitat aneinanderei zu reihen, sondern in längeren Auseinandersetzungen die Problematik darzustellen, um dann, wenn der Leser gleichsam wieder nach dem wörtlichen Augustinus Verlangen hat, diesen zur entsprechenden Fragestellung zu zitieren. So werden gegenwärtige und vergangene Aussagen zu einem anregenden Ganzen verbunden und der Kirchenvater wird zum Prediger und Lehrer auch unserer Zeit. Mit einem wahren Vergnügen liest man, um nur Beispiele herauszugreifen, den Abschnitt über „Gemeinschaft und Freundschaft“ und findet darin in dem Bestreben, Augustin ins Jetzt hereinzuholen, den Satz: „Wenn die moderne Literatur uns etwas Positives gelehrt hat, dann wohl die Entdeckung des Mitmenschen als der Person des anderen, gerade in ihrem Anderssein. Liebe geht in ihrem tiefsten Wesen auf die Person des anderen, der gegenüber sie wohlwollend, gut ist. All ihr Verlangen ist, daß es dem anderen gutgehen soll, daß er sich entfalten kann. Freundschaft dient also nicht der Selbstsucht, vielmehr gerade dem Heraustreten aus sich selbst. Auch Augustinus hat nach und nach entdeckt und immer stärker betont, daß Liebe auf die Totalität der Person hinzielt“ (28). — Das Kapitel über „Zeichen und Wirklichkeit“ rückt das Sakramentenverständnis Augustins ins rechte Licht und will dadurch einen Beitrag leisten für unser richtiges Verständnis. Ausgehend von der Feststellung, daß viele Christen das Sakrament als Mittel und den Glauben als Ziel ansehen (150), weist der Verf. darauf hin, daß bei Augustin Glaube und Sakrament eine „echte Einheit“ (150) bilden. Er sagt: „Die eigentliche res, die tiefste Wirklichkeit der Sakramente ist schlechthin Christus oder vielleicht noch genauer gesagt: das Eintreten in eine existentielle Beziehung zu Christus durch den Glauben (wovon Hoffnung und Liebe natürlich nie zu trennen sind)“ (150 f.). Dazu noch die wichtige Folgerung: „Das Sakrament ist somit aus sich selbst keine Bedrohung der persönlichen Glaubenshaltung und kann dies auch nicht werden, wenn man ständig beide in starker dynamischer Einheit sieht“ (152). — Alles in allem: Das Buch kann nicht genug empfohlen werden!

E. Sauser, Trier

DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: Ravenna — Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, Bd. II, Kommentar, 1. Teil. — Wiesbaden: Franz Steiner 1974. 262 S., 174 Abb. auf 53 Tf. 160,— DM.

Vorliegendes Standardwerk stellt den ersten Teilband eines Kommentars zu einem bereits erschienenen Werk von Deichmann dar. Er umfaßt die Erläuterungen zu den älteren Kirchen Ravennas bis zum Tode Theoderichs, zum Theoderichmausoleum und zum Episcopium. Die noch zu erwartenden Teilbände 2 und 3 werden die Kommentare zu den Kirchen S. Michele in Africisco, S. Vitale, S. Apollinare in Classe und „die Notizen über die weitgehend veränderten oder nur noch durch Nachrichten bezeugten Kirchen der spätantiken und byzantinischen Zeit umfassen“ (Vorwort), wobei den Abschluß der Publikation Kommentare zu den allgemeinen Kapiteln, die Regesten der spätantiken und byzantinischen Stadt wie historische und kulturhistorische Abhandlungen bilden werden, die die im 1. Band noch nicht behandelten Probleme umfassen sollen. Die nötigen Indices werden dem Ganzen den letzten wissenschaftlichen Schluß geben. In diesem Band werden behandelt: Kathedrale, Baptisterium der Kathedrale, S. Croce, Mausoleum der Galla Placidia, S. Giovanni Evangelista, S. Apollinare Nuovo, Episcopium, Capella Arcivescovile, Mausoleum des Theoderich, Arianische Kirchen: Santo Spirito, Baptisterium der Arianer. Der Kommentar zu den einzelnen Bauten erscheint geradezu erschöpfend und stellt sich, etwa am Beispiel des Baptisteriums des Domes, in folgender Weise dar: Gründung und Schriftquellen, Bauperioden, spätere Schicksale, Architektur, An- und Vorbauten, Umgang, Zentralbau, Piscina, die Architektur als Bedeutungsträger, Dekoration, Bedeutung und Ikonographie. Gerade der Abschnitt über die Ikonographie bringt hier wie bei den anderen Bauten eine Unmenge von neuen Erkenntnissen und Denkanstößen. Die Verarbeitung der bisher in der wissenschaftlichen Lit. gegebenen Stellungnahmen ist geradezu perfekt. In diesem Zusammenhang wäre etwa zu verweisen auf das Faktum der Lichterscheinungen bei der Taufe (33 f.) wie die Ikonographie des Jordan (36 f.), auf die Bedeutung der Apostelprozessionen, der Throne und Altäre, um zunächst beim Dom-Baptisterium zu bleiben. Was der Verf. zu den Agnellus-Mosaiken in S. Apollinare Nuovo wie zu dem Wunder- und Passionszyklus derselben Basilika in ikonographischen Erläuterungen zu bieten hat, stellt eine wahre Fundgrube für die christliche Ikonographie dar. Zu bedauern ist nur, daß Deichmann für diesen Passionszyklus noch immer den Ausdruck „Passions-Zyklus“ (173) verwendet, da es sich doch, wie ich anderswo dargetan habe, nicht um einen solchen handelt, sondern vielmehr um einen „Pascha-Zyklus“. Vor allem auch kirchengeschichtlich interessant erscheinen die ausführlichen Darlegungen zum Episcopium, wo vom Monasterium S. Ap. Andreae mit der Cappella arcivescovile und ihren Mosaiken, dem Balneum (Klerikerbad), dem Cimeliarchium (Schatzkammer), dem Archivus, der Mensa, dem Vivarium, dem Salutorium die Rede geht.

E. Sauser, Trier

MOLTMANN, Jürgen: Die Sprache der Befreiung. Predigten und Besinnungen. — München: Verlag Christian Kaiser. 1972. 156 S. Pb. 12,— DM.

In den zehn Predigten, die dieses Buch neben vier anderen Beiträgen enthält, geht M. jeweils von einem biblischen Text aus und entfaltet besonders Gedanken seiner Kreuzestheologie, seiner Hoffnungstheologie und vor allem seiner politischen Theologie und seiner Theologie der Befreiung. Seine Ausführungen sind immer anregend, zuweilen auch erregend und manchmal einseitig.

H. Schützeichel, Trier

KÜNG, Hans (Hrsg.): Fehlbare? Eine Bilanz. — Köln: Benziger Verlag 1973. 528 S. Brosch. 32,— DM.

Im Jahre 1970 erschien die Schrift von H. Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage (*1971). Sie wurde ins Italienische, Holländische, Englische, Französische, Spanische, Portugiesische und Japanische übersetzt. Sie rief kirchenamtliche Verlautbarungen hervor und löste „die größte Diskussion der katholischen Theologie nach dem Vaticanum II“ (Vorwort der hier vorzustellenden Veröffentlichung) aus. Wichtige Wortmeldungen der Theologen wurden inzwischen gesammelt und in Buchform veröffentlicht. Unter dem Titel: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten an die Anfrage von H. Küng (QD 54) (Freiburg—

Basel—Wien 1971), gab Karl Rahner einen Band heraus, der 17 (und zwar negative) Stellungnahmen katholischer Theologen (drei von ihm selbst) enthält. Das hier vorliegende Werk, das Küng selbst herausgab, vereinigt ebenfalls 17 Diskussionsbeiträge, darunter einen protestantischen (W. von Loewenich) und einen von Küng. Außerdem bietet es eine von Küng gezogene Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte. Das Ergebnis lautet: „Die ‚Anfrage‘ erwies sich als vollberechtigt und katholisch. Niemand vermochte in der Debatte einen Beweis für garantiert unfehlbare Sätze zu leisten, vielmehr sind die Aporien, in die unfehlbare Sätze hineinführen, mehr denn je zutage getreten. Während die Indefektibilität der Kirche vom Neuen Testament her begründet erscheint, erscheint eine Satzinfälligkeit insbesondere der Amtsträger vom Neuen Testament und der großen katholischen Tradition her unbegründet“ (S. 460). Damit ist die Position Küngs klar umschrieben. Ein dokumentarischer Anhang, der u. a. die Auseinandersetzung mit der römischen Glaubenskongregation sowie der Deutschen und Italienischen Bischofskonferenz zeigt, beschließt den Band.

Die beiden Sammelwerke von K. Rahner und H. Küng gewähren einen Einblick in die vielschichtige Problematik der kirchlichen Unfehlbarkeit. Es wird aber auch deutlich: Eigentlicher und primärer Sitz der Unfehlbarkeit ist nicht die Lehraussage oder der Lehrsatz und auch nicht das Lehrsubjekt für sich betrachtet, sondern der Akt des Lehrurteils. Die Lehraussage ist durch die Wahrheit und die Letztverbindlichkeit qualifiziert. Die Wahrheit ist nicht identisch mit der Vollkommenheit. Dasselbe gilt vom Irrtum und der Unvollkommenheit.

H. Schützeichel, Trier

RAHNER, Karl: Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. (Quaestiones disputatae Bd. 65). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 94 S. Kart. 12,80 DM.

Mit dieser theologischen Fahrt ins Blaue (zu dieser Charakterisierung vgl. S. 5; 10; 64), die durch die aktuelle Diskussion über die Anerkennung der Ämter in den getrennten Kirchen veranlaßt wurde, beabsichtigt R. in erster Linie eine Differenzierung und Verdeutlichung des Problembewußtseins. Mehr durch anregende Einfälle als durch beweisende Argumente möchte er zeigen, daß vieles noch lange nicht so klar ist, wie man oft meint (vgl. S. 64) und „daß die Kirche auf dem Gebiet der Sakramente und Ämter viel mehr ‚kann‘ (...), als ihre Schultheologie reflex und ausdrücklich davon weiß“ (S. 12).

In einem Anhang bietet R. einen Beitrag über die Interkommunion, den er für die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz verfaßte. Darin — das ist besonders bemerkenswert — betont er: Die Zulassung eines nichtkatholischen Christen zur katholischen Eucharistiefeier ist legitim, wenn ein privatpersönliches Interesse am Sakramentenempfang besteht und wenn der Mangel in der ekklesialen Zeichenhaftigkeit nur negativ ist, d. h. wenn nicht positiv erklärt wird, die konfessionellen Unterschiede seien in sich oder bezüglich des Sakramentenempfanges gleichgültig.

H. Schützeichel, Trier

LEHMANN, Karl: Gegenwart des Glaubens. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1974. 310 S. Geb. o. Pr.

Der Band vereinigt zehn Arbeiten von L. aus den Jahren 1968 bis 1972 und einen bisher unveröffentlichten Beitrag. Vier Aufsätze wurden durch Literaturnachträge bereichert (vgl. 92/93; 108; 198/199; 272/273). Es fehlen die Register.

Vier Studien stehen unter dem Thema: Hermeneutik und Kritik (moderne Gesellschaft, dogmatische Denkform, historisch-kritische Exegese, Säkularisierung), drei behandeln die Problematik der Neufassung des Glaubensbekenntnisses und der Kurzformeln des Glaubens und vier befassen sich mit den Sakramenten, insbesondere mit der Taufe, der Eucharistie (Interkommunion) und der Ehe (Unauflöslichkeit und Wiederverheiratung).

Nur wenig kann hier herausgehoben werden. Vf. sieht die Aufgaben von Glauben, Theologie und Kirche in der modernen Gesellschaft (vgl. 28—33) im Hinweisen auf die

Vieldimensionalität der Welt und der menschlichen Existenz sowie auf den Sinn des Nicht-Funktionalen, im Fördern der Hoffnung und des radikalen Ernstnehmens des christlichen Heilsauftrages in der menschlichen Gesellschaft und im Heranbilden eines „neuen Menschen“ nach Art des von Nietzsche geschauten „Cäsar mit der Seele Christi“. Bei der Erörterung der Kindertaufe unterstreicht er das eigene Recht der geschichtlichen Daseinsform des Kindes. Innerhalb des Kapitels über die „Interkommunion“ betont er den Grundbezug von Eucharistie und Kirche und bedenkt die (wohl selten gegebene) Möglichkeit, daß der in einer bekenntnisverschiedenen Ideal-Ehe existentiell erfahrene geistliche Notstand eine Kommuniongemeinschaft rechtfertigen könnte (vgl. 264—266). In seinen Ausführungen über die unauflösliche Ehe plädiert er für das Aushalten der Spannung zwischen der klaren Forderung Jesu und der pastoralen Sorge für Gescheiterte in umgrenzten Fällen.

H. Schützeichel, Trier

ELSÄSSER, Antonellus: Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. VIII. Reihe: Das religiös-sittliche Leben, Bd. 5c) — Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag. 1973. 129 S. Kart.

Das schon im Jahre 1972 im Manuskript fertiggestellte Büchlein vermittelt in einer verständlichen Sprache und Darstellungsweise einen Überblick über die z. Z. in der katholischen Sexualethik anstehenden Fragen und Probleme. Dabei geht es nicht nur um eine Erörterung einzelner konkreter Verhaltensweisen, sondern zunächst und vor allem um Überlegungen grundsätzlicher Art. So beginnen die Ausführungen mit einem Abschnitt über die generelle Notwendigkeit einer moralischen Regelung der (sonst orientierungslos bleibenden) menschlichen Sexualität. Es folgt — als ausführlichster Teil der Schrift — ein Kapitel über die gerade hier liegenden Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer moraltheologischen Normenfindung und -begründung; in diesem Zusammenhang werden neben Bibel und Lehramt auch die Profanwissenschaften und das gelebte Ethos (das nicht einfachhin mit dem faktischen Verhalten gleichgesetzt werden darf) als Quellen der sittlichen Erkenntnis genannt und diskutiert. In einer letzten allgemeinen Überlegung wird schließlich auf den personalen Gedanken als das entscheidende Moment für den Wandel und die Wandlungen in der neueren katholischen Sexualmoral hingewiesen. Erst nach diesen prinzipiellen Erörterungen geht der Verf. an die Behandlung und Beurteilung der heute in der Diskussion stehenden konkreten sexuellen Verhaltensweisen (wie Masturbation, Petting, Empfängnisverhütung in der Ehe, Homosexualität u. a. m.).

Nicht jeder wird mit jedem der hier vorgelegten Urteile einverstanden sein, aber auch er wird zugeben, daß der Verf. sich um theologisch vertretbare Lösungen bemüht; sein Anliegen ist nicht die Bestreitung ethischer Verpflichtungen in diesem Lebensbereich, sondern eine wieder greifende und überzeugende Begründung. Nicht zu übersehen ist ferner das Bemühen, auch der früheren katholischen Sexualmoral gerecht zu werden und sie vor unzutreffenden Anschuldigungen in Schutz zu nehmen (vgl. etwa S. 11, 15, 63). Beachtlich ist schließlich auch, daß der Verf. für viele seiner Ausführungen Aussagen aus der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums anführen kann.

Im Literaturverzeichnis fiel ein kleiner Fehler auf. Die drittletzte Angabe muß lauten: „Trimbos, C., Leben mit der Liebe“ (richtig S. 80 Anm. 3).

H. Weber, Trier

KURZSCHENKEL, Winfried: Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben. — Trier: Paulinus-Verlag, 1974. 686 S. Leinen 78,— DM.

Der Verfasser zeichnet in dieser umfangreichen Promotionsschrift zunächst mit den Musikauffassungen von Bach bis Hindemith den geschichtlichen Hintergrund für seine theologische Neubesinnung. Dann werden in einem I. Teil die Quellen zur Musiktheologie analysiert: AT und NT, Augustinus, Luther, kirchliche Zeugnisse bis zum Vaticanum II. Der mehr systematische II. Teil, in dem die neueren musiktheologischen Bemühungen behandelt werden, gliedert sich in sieben Themenkreise: 1. Musik als

Gegenstand der heutigen Theologie. 2. Anthropologische Bestimmung der Musik (Sitz im Leben, Aufbau des Musikerlebens). 3. Theologische Grundfragen (Musik als Teil der vom Glauben erleuchteten Schöpfungsordnung). 4. Christlicher Umgang mit der Musik (Einordnung des musikalisch-ästhetischen Erlebens in das Gesamt des religiösen Lebens). 5. Christliche Symbolerfahrung in der Musik (Musik als Symbol göttlicher Geheimnisse und eschatologischer Wirklichkeit). 6. Geistliche Musik in theologischer Sicht (Verkündigungscharakter und funktionsbedingte Prägung gottesdienstlicher Musik). 7. Weltliche Musik in theologischer Sicht (Kontroversen um die sogenannte Neue Musik). Dieses Buch bietet gute, z. T. sehr schwere Kost. Aber wer Musik liebt und zugleich ein Gespür für die feineren Ausprägungen des geistlichen Lebens besitzt, wird über die Sprache der Begriffe hinweglesen und sich ganz vom Geschenkcharakter der Musik einnehmen lassen.

W. Dommershausen, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ALBERTI Magni: Opera omnia Tomus XVII, Pars I (huius editionis numerus currens 12): De unitate intellectus. Edidit Alfonsus Hufnagel. De XV problematibus. Edidit Bernhardus Geyer. Problemata determinata. Edidit Jacobus Weisheipl. De fato. Edidit Paulus Simon. — Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1975. XXXIX und 116 Seiten. Kart. 138,— DM. Halbleder 148,— DM. Halbpergament 152,— DM.
- ANTES, Peter u. BIEMER, Günter: Weltreligionen im Religionsunterricht. Sekundarstufe II. Einführung — Texte — Unterrichtsmodelle — Dokumente. — München: Don-Bosco-Verlag. 1975. 158 S. Kart. 18,80 DM.
- BRÜLS, Alfons: Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518—1535. Untersuchungen zur Kirchengeschichte Band 10. — Bielefeld: Luther-Verlag 1975. 288 S. Kart. 49,— DM.
- FEULING, Fritz: Die Freimaurer — unsere Brüder? Veränderte Freimaurerei oder veränderte Kirche? Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 74 S. Kart. 3,80 DM.
- FRIES, Heinrich: Von der Partnerschaft Gottes. Wir sind nicht allein. (Herderbücherei 528). Freiburg—Basel—Wien: Herder-Verlag. 1975. 125 S. Kart. 4,90 DM.
- HAMMERS, Alwin J.: Parapsychologie und Theologie. Allgemeine Einführung in die Parapsychologie. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung der katholischen Theologen in der BRD. Vergleich zwischen den katholischen und evangelischen Theologen der BRD (mit U. Rosin). (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie Bd. 47). — Bern: Herbert Lang — Frankfurt/M.: Peter Lang. 1975. Kart. 294 + XII + Anh.-ang-Seiten. O. Pr.
- HILDEBRAND, Dietrich von: Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. Gesammelte Werke IV. — Regensburg: Verlag Josef Habel. 1975. 388 S. Leinen 36,— DM. Kartonierte 24,— DM.
- HOFFMANN, Paul — EID, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. (Quaestiones disputatae 66). — Freiburg—Basel—Wien: Herder 1975. 260 Seiten. Kart. 35,— DM.
- Die Feier der KRANKENSACKRAMENTE. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Volksausgabe. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. — Einsiedeln—Zürich/Freiburg—Wien: Benziger — Herder. 1975. 96 S. Kart. 4,50 DM. Sonderpreis für die Bezieher der Zeitschrift GOTTESDIENST 3,80 DM.
- LÄPPLE, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Band 1 Das Alte Testament I. — München: Don-Bosco-Verlag. 1975. 216 S. Kart. 22,80 DM.
- MAGNE, Jean: Tradition Apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations. (Origines Chrétiennes 1). — Paris 1975. 239 S. Kart. 60 F.
- MAGNE, Jean: Sacrifice et sacerdoce. Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens de ce communisme pratique à un capitalisme charitable de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion. (Origines Chrétiennes 2). Paris 1975. 219 S. 60 F.

- MEES, Michael: Außerkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung. (Quaderni di „Vetera Christianorum“ 10). — Bari: Istituto di letteratura cristiana antica. 1975. 189 S. o. Pr.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 51: Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben an den Episkopat, den Klerus und die Gläubigen der ganzen Welt über die Versöhnung innerhalb der Kirche. Authentische Übersetzung der Vatikan Ausgabe mit einer Einführung von Bischof Franz Hengsbach. — Trier: Paulinus-Verlag 1975. 55 S. Kart. 6,80 DM.
- OTTO, Walter F.: Epikur. Edition Alpha. — Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag. 1975. 72 S. Kart. o. Pr.
- PAKOCs, Karl: Im Schatten Luzifers. Roman. Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 234 S. Kart. 11,80 DM.
- QUACQUARELLI Antonio: Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica. (Quaderni di „Vetera Christianorum“ 11). — Bari: Istituto di letteratura cristiana antica. 1975. 153 S. o. Pr.
- SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. — Würzburg: Echter-Verlag. 1975. 194 S. Kart. 16,80 DM.
- SCHMIDT, Kurt Dietrich: Die Katholische Reform und die Gegenreformation. (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 3, Lieferung L (1. Teil)). Posthum herausgegeben von Manfred Jakobs. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 52 S. Kart. 19,80 DM. Subskriptionspreis 15,80 DM.
- VANNESTE, Alfred: The Dogma of Original Sin. Translated by Edward P. Callens SS. CC. with an Introduction by Robert W. Gleason SJ. — Brüssel—Paris—Löwen: éditions nauwelaerts s. a. 1975. 188 S. 520 FB.
- VERGAUWEN, Guido: Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall. Studia Friburgensia Neue Folge 51. — Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1975. IX und 527 S. 45,— Sfr.
- WEHR, Gerhard: Esoterisches Christentum. Aspekte — Impulse — Konsequenzen. Edition Alpha. — Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag. 1975. 314 S. Kart. 36,— DM.
- WELTE, Bernhard: Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 328 S. geb. 58,— DM.
- ZIEGENAUS, Anton: Umkehr—Versöhnung—Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 324 S. kart. lam. 35,— DM.

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützeichel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Feilzer.

Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

PAULINUS-VERLAG TRIER

Aevum Christianum

Annie Kraus:
Der Begriff der Dummheit
bei Thomas von Aquin
und seine Spiegelung
in Sprache und Kultur

Alle Traktate über die Dummheit stellen diese letztlich als eine Tatsache hin, mit der man sich abzufinden habe, als etwas, das nun einmal sein müsse, nicht aber als etwas, das nicht sein sollte. Auf diese Weise bleiben sie die Erklärung schuldig, warum die Dummheit uns dennoch immer wieder zum Ärgernis gereicht. Auch Erasmus von Rotterdam irrt, wenn er behauptet: „Eine Kraft, die in der ganzen Welt wirkt, läßt sich in keine Formel bannen.“ Jenem Mangel abzuhelpen und diesen Irrtum zu berichtigen, ist das Anliegen dieser Untersuchung. IV und 159 Seiten, Pappband 24,- DM, ISBN 3-402-03013-6.

Alle angezeigten Bücher erscheinen in der Reihe „Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes“.

Aschendorffsche
Verlagsbuchhandlung
44 Münster, Soester Straße 13
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.



Heilige
aus dem alten Rußland.
Zeugen
russischer Religiösität
in Übersetzungen

Texte übertragen von Lev Kobilinski-Ellis. Herausgegeben von Adelbert Davids. Dieses Buch aus dem Nachlaß des Religionsphilosophen Kobilinski-Ellis bietet folgende Texte: Von den ersten heiligen Metropolit von Moskau Pëtr und Aleksij und von der ruhmreichen Mamai-Schlacht – Der Einsiedler: Sergij Radonezskij – Der Ankläger: Jurodivj Vasja – Der Wundertäter: Starec Serafim Sarovskij – Der Seelenführer: Starec Amvrosij Optinskij – Anhang: Ein Brief N. Gogol's an die Starcen der Optina-Pustyn. VIII und 67 Seiten, Pappband 14,- DM, ISBN 3-402-03014-4.

Furcht vor dem Tod.
Die Schrift des Demetrios
Kydones „Über die
Verachtung des Todes“

Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. Der Tod ist das einzige Ereignis, das jeder Mensch von seiner Zukunft mit Sicherheit weiß. Der Zeitpunkt und die Umstände seines Todes sind ihm nicht bekannt, die Tatsache des Todes kann jedoch niemals geleugnet werden. Wie soll der Mensch angesichts des Todes sein Leben gestalten? Das Werk und die Gedanken des Demetrios Kydones könnten auch uns heute zur Meditation über das Wesen des Lebens und des unleugbar dazu gehörenden Todes anregen. IV und 73 Seiten, Pappband 14,- DM, ISBN 3-402-03015-2.

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Neuerscheinung

József Kardinal Mindszenty:

Erinnerungen

438 Seiten und 44 Seiten Bilddokumente mit über 150 zum Teil bisher unveröffentlichten Fotos. 20 Seiten Chronologie. Leinen 38,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergerichtet. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

- 5. NOV. 1975



X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Werner Dommershausen, Trier
Der Wein im Urteil und Bild des Alten
Testaments

Heribert Schützeichel, Trier
Der Glaube als Selbstvollzug des Menschen

Otto Scheib, Wolfenbüttel
Das Problem der Toleranz und Intoleranz im
Lichte der neuzeitlichen Religionsgespräche in
Ostdeutschland und Osteuropa

Günter Stachel, Mainz
Das Verhältnis von Theorie und Praxis im
Theologiestudium

Hermann Reifenberg, Bamberg
Liturgiereform am Ende?

Heft 5
September/Oktober 1975
84. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Werner Dommershausen, 55 Trier, St.-Anna-Straße 33

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Dr. Otto Scheib, 334 Wolfenbüttel, Vogesweg 7

Prof. Dr. Günter Stachel, 65 Mainz 31, Van-Gogh-Straße 34

Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Der Wein im Urteil und Bild des Alten Testaments

Dieser Beitrag möchte hauptsächlich der Frage nachgehen, wie das Weintrinken im Alten Testament *gewertet* wurde und welche *symbolhafte* Bedeutung dem gegorenen Traubensaft zukam. Ausgeklammert wurden deshalb alle Fragen, die mit dem Anbau des Weines zusammenhängen, dagegen wurde auf eine kurze *kulturgeschichtliche* Einführung nicht verzichtet¹.

1. Wortstamm und Synonyme

Die Bibel des Alten Testaments verwendet für „Wein“ am häufigsten das Wort *jajin*, dessen ursprüngliche Bedeutung oder Ableitung sich nicht mehr feststellen läßt². Der Wortstamm wurde aber offensichtlich mit dem Anbau der Weinrebe ausgebreitet, wenn auch eine gemeinsame Quelle nicht auszumachen ist. Möglicherweise geht der Weg vom Semitischen über das Hetitische in den abendländischen Raum³. Als Synonyme werden *sobae* = edler Wein⁴ und das aramäische *chamar*⁵ gebraucht. Den ausgepreßten Traubensaft bezeichnet die atl. Überlieferung mit *tirosch*⁶. Dabei denkt sie sowohl an den Süßmost als auch an den schon in Gärung übergegangenen alkoholhaltigen Most, der wie der

¹ Mit dem Wein in der Gesamtbibel beschäftigen sich — neben den einschlägigen Lexikonartikeln — die Arbeiten von V. ZAPLETAL, Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studien, Freiburg 1920. E. BUSSE, Der Wein im Kult des Alten Testaments, Freiburg 1922. J. DÖLLER, Der Wein in Bibel und Talmud, in: Biblica 4, 1923, 143—167; 267—299; H. Schmidt, Die Alkoholfrage im AT, Hamburg 1926. G. LIMBACHER, Weinbau in der Bibel, Pressburg 1931. A. DRUBBEL, Wijn in de H. Schrift, in: T.H. Land 9, 1956, 74—76; 82—84.

² Die Zurückführung auf eine Wurzel *vei* (lat. *vico*) = sich winden (vgl. HEHN—SCHRADER—ENGLER—PAX, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa, Berlin 1911 [Neudr. 1963], 93) oder die Ableitung von *janah* = bedrücken mit einer zugrunde liegenden Bedeutung „drücken, pressen“ (A. VAN SELMS, The Etymology of yayin, „Wine“, in: Journal of Northwest Semitic Languages 3, 1974, 82) bleiben hypothetisch.

³ Vgl. hebr. *jajin*, *jēn*, ugarit. *jn*, arab. u. äthiop. *wain* (auch in der Bedeutung Rebe, Traube), altsüdarab. *wjn*, *jjn* (Weinberg), akkad. *inu*, hetit. *wijāna* (Rebe), griech.-lat. *oinos*, *vinum* und die entsprechenden indogermanischen Bezeichnungen. Vgl. CH. RABIN, Hittite Words in Hebrew, in: Orientalia 32, 1963, 138. J. P. BROWN, The Mediterranean Vocabulary of the Vine, in: Vetus Testamentum 19, 1969, 147—151.

⁴ Jes 1, 2.

⁵ Esr 6, 9; 7, 22; Dan 5, 1. 2. 4. 23.

⁶ Die semitische Wurzel ist *jrt* = auspressen.

Wein „den Verstand rauben kann“⁷. *Tirosch* kommt sehr oft in Verbindung mit „Getreide“ und „Öl“ vor, besonders wenn von den Erstlingsgaben und dem Zehnten die Rede ist⁸. Ein poetisches Synonym ist *asis* = Süßmost⁹. In Qumran trank man bei den gemeinsamen Mahlzeiten *tirosch*, wahrscheinlich mit Wasser gemischt¹⁰; möglicherweise ist hier *jajin* durch *tirosch* ersetzt.

II. Weinherstellung

Die Herstellung von Wein war der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans sicherlich bekannt. In einer um 1780 v. Chr. verfaßten Schrift erzählt der ägyptische Sinuhe, ein Freund des Königs Sesostrius I. (ca. 1800—1935), seine Abenteuer in Palästina. Er schildert: „Feigen gab es darin und Weintrauben und mehr Wein als Wasser... Ich hatte Brot als Tageskost und Wein als etwas Alltägliches“¹¹. Auch die biblische Patriarchengeschichte setzt das Vorkommen des Weins in Kanaan voraus¹²; seit der Königszeit ist der Weingenuß allgemein verbreitet¹³.

Die eigentliche *Weinzubereitung* begann mit der *Traubenlese* in den Monaten August/September. Die Rispfen wurden mit Winzermessern abgeschnitten und in Körbe gesammelt. Zuweilen breitete man sie dann — meist im Weinberg selbst — bis zu 14 Tagen in der Sonne aus, um den Zuckergehalt der Beeren zu erhöhen. Gewöhnlich aber wurden die Trauben gleich in die *Kelter* geschüttet. Diese bestand aus zwei runden oder eckigen Becken, dem Preß- und dem Sammelbecken; beide waren entweder in den Felsboden eingehauen oder in die Erde gegraben, mit Steinen ausgepflastert und verpicht. Das Preßbecken nahm eine Fläche von ca. 16 qm ein, war 20—30 cm tief und nach einer Seite oder Ecke zu geneigt. Das Sammelbecken lag niedriger, war kleiner, ca. 1 m tief und durch eine Rinne mit dem Preßbecken verbunden. Die Trauben wurden von Männern oder Jungen mit bloßen Füßen getreten¹⁴ oder mit großen Steinen beschwert. Es gab auch Preßbalken, die mit einem Ende in die Beckenwand eingelassen waren, so daß an sie gebundene runde Gewichtsteine mittels Hebelkraft auf die Trauben gedrückt werden konnten. Den so ausgepreßten Traubensaft

⁷ Hos 4, 11; vgl. W. RUDOLPH, Hosea, Gütersloh 1966, 110.

⁸ Neh 10, 40; 13, 12; Dtn 14, 23; 18, 4 u. ö.

⁹ Jes 49, 26; Joel 1, 5; 4, 18; Am 9, 13.

¹⁰ 1 QS 6, 4 ff.; 1 QSa 2, 17 f. 20; 1 QH 10, 24.

¹¹ H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum AT, Berlin 1926, 57.

¹² Gen 14, 18; 27, 25. 28. 37.

¹³ M. JASTROW, Wine in the Pentateuchal Codes, in: Journal of the American Oriental Society 33, 1913, 182.

¹⁴ Jes 16, 10; vgl. Jer 48, 33.

füllte man in Tonkrüge¹⁵ oder Schläuche aus Ziegen- oder Lammfell¹⁶; innerhalb sechs bis zwölf Stunden kam er zur Gärung. Nach der Gärung sollte man den Wein nicht auf seiner Hefe liegen lassen¹⁷, sondern in andere Gefäße abziehen; oft benutzte man dazu eine Art Heber und filterte durch ein Sieb oder Stück Tuch. Die Krüge beschriftete man zuweilen mit dem Namen der Weinart oder der Herkunftsgegend¹⁸. Als besondere Weingegenden galten der Libanon¹⁹, Helbon bei Damaskus²⁰, Samaria²¹, Heschbon, Sibma, Jaser im Ostjordanland²², En-Gedi²³, Eschkol bei Hebron²⁴.

Aufbewahrt wurde der Wein in *Kellern*, in der Nähe des Wohnhauses. Das mit Kalkstein durchsetzte Land eignete sich gut für die Anlage solcher Keller. Besondere Vorratsräume für Wein gab es auch in den Weingärten der Könige, in Festungen und im Tempel²⁵. Ältere abgelagerte Weine wurden den jüngeren vorgezogen. Man hat im alten Palästina wohl vornehmlich eine dunkelblaue Beerenart angebaut und aus ihr den landesüblichen *Rotwein* hergestellt²⁶.

Um den Wein zu verstärken oder wohlschmeckender zu gestalten, vermischte man ihn mit Pfeffer, Wermut oder Weihrauch. Man sprach dann von Misch- oder *Würzwein*²⁷. Mit Myrrhe vermengten Wein benutzte man als Betäubungsmittel²⁸. Den aus Trestern gewonnenen Wein verarbeitete man zu Essig (*chomae*), der mit Wasser verdünnt als durststillend empfunden wurde²⁹. Der sogenannte Rauschtrank (*schekar*), wahrscheinlich eine Art Bier, wurde vom Wein unterschieden³⁰.

¹⁵ *nebael* Jer 13, 12.

¹⁶ *nod* Jos 9, 4.13.

¹⁷ Vgl. Ps 75, 9.

¹⁸ N. AVIGAD, Two Hebrew Inscriptions on Wine-Jars, in: Israel Exploration Journal 22, 1972, 1—9.

¹⁹ Hos 14, 8; vgl. N. SHAPIRA, The Wine Industry as to the Ancient Hebrew Sources, in: Koroth 3, 1962, 45 ff. (hebr.).

²⁰ Ez 27, 18.

²¹ 1 Kön 21, 1; Jer 31, 5.

²² Jes 16, 8 f.

²³ Hld 1, 14.

²⁴ Num 13, 23.

²⁵ 1 Chr 27, 27; 11, 11.

²⁶ Spr 23, 31; vgl. Jes 63, 2 oder „Traubenblut“ Dtn 32, 14; 1 Makk 6, 34; Sir 50, 16. A. DEMSKY, „Dark Wine“ from Juda, in: Israel Exploration Journal 22, 1972, 233 f.

²⁷ *maesaek* Spr 9, 2. 5; 23, 30; Jes 5, 22; 65, 11; Ps 75, 9; bzw. *raeqach* Hld 8, 2.

²⁸ Vgl. Ps 60, 5.

²⁹ Rut 2, 14.

³⁰ Lev 10, 9; Num 6, 3; Dtn 29, 5; Ri 13, 4; 1 Sam 1, 15.

III. Wertung des Weines

1. *Nahrungsmittel.* Zum Essen trank man Wasser, aber bei der vollen Mahlzeit wurde normalerweise Wein gereicht: Jakob gab seinem Vater Isaak das Wildbret, „und er aß; dann brachte er ihm Wein, und er trank“ (Gen 27, 25)³¹. Die Sitte, den Wein *mit Wasser vermischt* zu trinken — etwa im Verhältnis 2:1 oder 3:1 — scheint erst in der hellenistischen Zeit aufgekommen zu sein³². Wein wird oft mit Brot zusammen genannt³³. Er gehörte ebenso zur Beköstigung des Statthalters³⁴ wie zu der des Arbeiters³⁵. Man nahm Wein als Mundvorrat mit auf die Reise³⁶ und deponierte ihn in den Garnisonstädten³⁷. Jesus Sirach rechnet neben Weizenmark, Milch, Honig und Öl das „Blut der Trauben“ zu den wichtigsten Nahrungsmitteln³⁸.

2. *Genußmittel.* Der Wein erfreut „Götter und Menschen“ (Ri 9, 13). „Der Wein ist dem Menschen wie Lebenswasser, wenn er ihn trinkt mit Maß. Was hat der für ein Leben, der den Wein entbehrt? Dieser ist ja von Anfang zur Freude der Menschen geschaffen. Frohsinn und Herzensfreude ist der Wein, zur rechten Zeit und mit Bedacht getrunken“ (Sir 31, 27 f.)³⁹. Wein wurde als ein Genußmittel betrachtet, das bei keinem Fest fehlen durfte⁴⁰. „Zimmer des Weintrinkens“⁴¹ hieß in einem vornehmen Haus der Raum, in dem man die Festmähler abhielt. Anlässe zu einem feierlichen *Trinkgelage* gab es genügend: Sohesentwöhnung⁴², Hochzeit⁴³, Weinlese⁴⁴, Schafschur⁴⁵, Hausbau⁴⁶, Königsintronisation⁴⁷, Bündnisschluß⁴⁸, Besuch von Freunden oder Personen, die man

³¹ Vgl. Jes 22, 13; 1 Chr 12, 39 f.

³² Vgl. 2 Makk 15, 40.

³³ Gen 14, 18; 1 Sam 16, 20; 25, 18.

³⁴ Neh 5, 13. 18.

³⁵ 2 Chr 2, 9. 14.

³⁶ Ri 19, 19.

³⁷ 2 Chr 11, 11; 32, 28.

³⁸ 39, 26. E. FERGUSON, *Wine as a Table-Drink in the Ancient World*, in: *Restoration Quarterly* 13, 1970, 141—153.

³⁹ A. A. WIEDER, *Ben Sira and the Praises of Wine*, in: *The Jewish Quarterly Review* 61, 1970, 159 f.; Ps 104, 5; Koh 10, 19.

⁴⁰ Jes 5, 12.

⁴¹ Est 7, 8.

⁴² Gen 21, 8.

⁴³ Ri 14, 10.

⁴⁴ Ri 9, 27.

⁴⁵ 1 Sam 25, 2. 36 f.

⁴⁶ Spr 9, 1—6.

⁴⁷ 1 Chr 12, 40.

⁴⁸ 2 Sam 3, 20 f.

ehren wollte⁴⁹. In der Tempelrolle⁵⁰ begegnet sogar ein eigenes Weinfest. Man trank nach dem Essen und suchte die fröhliche Stimmung durch Gesang, Musik und Bekränzen der Gäste mit Blumen zu erhöhen⁵¹. Auch das gegenseitige Sich-Zutrinken war nicht unbekannt⁵². An diesen Trinkgelagen nahmen die Frauen gewöhnlich nicht teil⁵³, obgleich der Weingenuß ihnen gestattet war⁵⁴. Man trank aus Tonbechern oder -schalen, nur die Reicheren konnten sich Trinkgefäße aus Edelmetall leisten; Glaskelche kamen erst in hellenistischer Zeit in weiteren Gebrauch⁵⁵.

3. *Tröstungsmittel*. Weil der Wein erfreut, müssen ihn besonders diejenigen trinken, die traurig sind⁵⁶. Man glaubte auch, daß der Wein dem *Verzweifelden* und *Verbitterten* hilft, indem er ihn seine Sorgen vergessen läßt⁵⁷. „Der Wein ist zum Trinken für die in der Wüste Ermatteten“, war die Antwort Zibas an König David, der sich auf der Flucht befand (2 Sam 16, 2).

4. *Opferbeigabe*. Der Wein fand erst Aufnahme in den Kult, nachdem er tägliches Nahrungsmittel geworden war. Vermutlich verwendete man in der Nomaden- und Wüstenzeit Wasser als Trankopfer. Gesetzesstellen, die sich auf den Wein im Kult beziehen, gehören durchweg der priesterschriftlichen Quellschicht an⁵⁸. Das erste Zeugnis für die Verwendung von Wein bei der *Pascha-Feier* stammt aus hellenistischer Zeit⁵⁹. Auch das samaritanische Pascha, das den Wein noch nicht kennt, ist ein Argument für die späte Verbindung Wein—Pascha. Der Terminus *nasak jajin* (= Wein ausgießen) bezeichnete sowohl die Darbringung von Trankopfern für fremde Götter als auch die im Jahwe-Kult übliche Weinspende. Im Moselied (Dtn 32, 37 f.) fragt Jahwe: „Wo sind nun ihre Götter? ... Sie, die ihrer Opfer Fett verzehren und den Wein ihrer Trankopfer trinken?“ Und der Prophet Hosea (9, 4) zeichnet die Trübsal der Verbannung mit den Worten: „Sie werden Jahwe keinen Wein mehr spenden und keine Schlachtopfer ihm zurichten⁶⁰.“ Freilich waren reine Weinopfer beziehungsweise bloße Weinspendealtäre weder im öffentlichen noch im privaten Kult üblich. Gen 35, 14, wo Jakob eine Trankspende über die Massebe ausgießt,

⁴⁹ 1 Makk 16, 15; 2 Kön 6, 23.

⁵⁰ Y. YADIN, The Temple Scroll, in: The Biblical Archaeologist 30, 1967, 135—139.

⁵¹ Jes 5, 12; 28, 1; Weish 2, 8.

⁵² J. DÖLLER, Der Wein in Bibel und Talmud, in: Biblica 4, 1923, 272.

⁵³ 2 Sam 13, 23—32.

⁵⁴ H. F. LUTZ, Viticulture and Brewing in the Ancient Orient, Leipzig 1922, 136.

⁵⁵ G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina IV, Gütersloh 1935 (Neudr. 1964), 391.

⁵⁶ Koh 2, 3. 11. 24; Sach 10, 7; vgl. den „Trostbecher“ für Trauernde Jer 16, 7.

⁵⁷ Spr 31, 6 f.

⁵⁸ Ex 12, 1—20; 29, 38 ff.; Num 15, 2; Dtn 26, 1—8.

⁵⁹ Jub 49, 6.

⁶⁰ Ex 29, 40; Lev 23, 13; Num 15, 5. 10; 28, 7. 14.

bildet eine Ausnahme. Der Wein war vielmehr eine *Opferbeigabe*. Zu jedem Brandopfer gehörte eine genau vorgeschriebene Menge: zum Lammopfer $\frac{1}{4}$ Hin Wein; zum Widderopfer $\frac{1}{3}$ Hin Wein; zum Stieropfer $\frac{1}{2}$ Hin Wein⁶¹. Auch das tägliche Morgen- und Abendopfer endete mit einer Weinlibation, ebenso das Abschlußopfer eines Nasiräats. Auf dem Schaubrottisch befanden sich außer den Broten Kannen mit Wein⁶², und bei den Opfermahlzeiten durfte der Wein nicht fehlen. Der von Leviten gehütete Opferwein wurde aus Schalen am Fuße des Brandopferaltars ausgegossen⁶³, oder über das Opfer gesprengt und mitverbrannt⁶⁴. Als Trank, den auch die Götter zu sich nehmen, wird der Wein im Alten Testament in Ri 9, 13 und Dtn 32, 37 f. erwähnt. In der Umwelt Israels stellt das Opfer eine tatsächliche Speisung der Gottheit dar⁶⁵. In Ez 44, 7 dürfte diese Vorstellung im Hintergrund stehen: Jahwe tadelt die Israeliten, daß sie heidnische Sklaven im Tempel beschäftigen, wenn sie seine Speise, sein Fett und Blut darbringen.

5. *Trunkenheit*. In Israels ältester Zeit wurden die Wirkungen eines übermäßigen Weingenusses höchstens als anstößig empfunden, die Propheten und Weisheitslehrer aber warnten eindringlich vor der *Trunksucht* und wiesen auf die verhängnisvollen Folgen hin. Jesaja schleuderte sein Wehe gegen diejenigen, die im Weinvertilgen Helden sind⁶⁶, und Tobit gab seinem Sohn den Rat, Trunkenheit möge nicht auf seinem Wege gehen⁶⁷. Als verderbliche Wirkungen werden aufgezählt: Die Trunkenheit läßt den Menschen taumeln und wanken⁶⁸, sie verursacht Übelkeit und Erbrechen⁶⁹, trübt die Augen⁷⁰, bringt Bewußtlosigkeit⁷¹, weckt Leichtsinn und Spöttei⁷², steigert den Zorn⁷³, mindert die Schamhaftigkeit⁷⁴, raubt den Verstand⁷⁵, läßt die Trinker verarmen⁷⁶ und macht die

⁶¹ Num 15, 5—10; 28, 14; Lev 23, 13.

⁶² Num 4, 7.

⁶³ Sir 50, 15.

⁶⁴ Vgl. „lieblicher Geruch“: Num 15, 7; Jub 7, 5.

⁶⁵ Vgl. Keret II, 66—79 u. ö. K. KIRCHER, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Gießen 1910, 43 f.

⁶⁶ 5, 22, 11.

⁶⁷ Tob 4, 15.

⁶⁸ Ps 107, 27; Spr 23, 34.

⁶⁹ Jes 28, 8; Jer 25, 27.

⁷⁰ Spr 23, 29.

⁷¹ Jer 51, 39, 57.

⁷² Hos 7, 5.

⁷³ Sir 31, 30.

⁷⁴ Klgl 4, 21.

⁷⁵ Hos 4, 11.

⁷⁶ Spr 23, 21; 21, 17.

Führer unfähig zur Ausübung ihres Amtes⁷⁷. Abschreckend sollen endlich auch die *Beispiele der Trunkenheit* wirken, die erzählt werden von Noach⁷⁸, Lot⁷⁹, Nabal⁸⁰, David⁸¹, Absalom⁸², Ela⁸³, Belschazzar⁸⁴, Holofernes⁸⁵ und Simon⁸⁶.

6. *Abstinenz*. Die Enthaltung von Wein war etwas Ungewöhnliches. Sie bezog sich zunächst auf Wein, der in irgendeiner Beziehung zum heidnischen Kult stand⁸⁷. Weiter wird von Daniel berichtet, daß er aus Trauer drei Wochen lang keinen Wein trank⁸⁸. Die kultischen Funktionen der Priester sollten nicht durch den Rausch gefährdet werden, deshalb war unter Androhung der Todesstrafe den amtierenden Priestern der Weingenuß verboten⁸⁹. Auch der Nasiräer sollte während der Zeit seines Gelübdes auf jede aus Trauben hergestellte Flüssigkeit verzichten⁹⁰. Schließlich tranken die Rechabiter keinen Wein, weil sie ihre beduinische Lebensweise ohne festes Haus, Getreide- und Weinbau beibehalten wollten⁹¹.

III. Bildliche Bedeutung

Die Bedeutung des Weines im Leben Israels zeigt sich nicht zuletzt in seiner Bildersprache, in der durch „Wein“ *freud- und unheilvolle Zustände* symbolisiert werden. Die Fülle des Segenswirkens Gottes zeigt sich darin, daß die aus Babylon Geretteten ohne Geld Wein und Milch kaufen können⁹². Der Weisheitslehrer setzt „Wein“ mit „Leben“ gleich⁹³ und den Weingenuß mit der inneren Kraft der Weisheitslehren: „Kommt! Esset von meinem Brot und trinkt vom Wein, den ich gemischt (Spr 9, 5)! Wein und Künste stimmen froh das Herz, doch mehr als beide die Liebe der Weisheit“ (Sir 40, 20). Die in der Brust drän-

⁷⁷ Spr 31, 4 f.

⁷⁸ Gen 9, 21.

⁷⁹ Gen 19, 31—38.

⁸⁰ 1 Sam 25, 36—39.

⁸¹ 2 Sam 11, 13.

⁸² 2 Sam 13, 28.

⁸³ 1 Kön 16, 9 f.

⁸⁴ Dan 5, 2.

⁸⁵ Jdt 12, 20; 13, 4—10.

⁸⁶ 1 Makk 16, 15 f.

⁸⁷ Dan 1, 8; vgl. Dtn 32, 38.

⁸⁸ Dan 10, 2 f.

⁸⁹ Lev 10, 8—11; Ez 44, 21.

⁹⁰ Num 6, 3; vgl. Ri 13 u. Am 2, 12.

⁹¹ Jer 35, 1—19.

⁹² Jes 55, 1.

⁹³ Sir 34, 27.

genden Gedanken sind wie der junge, gärende Wein, der sich einen Ausweg sucht und selbst neue Schläuche zersprengt⁹⁴; doch der auf seinen Hefen liegende Wein versinnbildet das ruhige, vom Weltverkehr abgesonderte Leben Moabs⁹⁵. „Blut trinken wie Wein“ bedeutet in Sach 9, 15 den Sieg über die Feinde erringen; in Ps 78, 65 f. wird Gott mit einem Helden verglichen, der vom Wein aufsteht. Im Hld werden die Liebkosungen des Bräutigams und die Liebe der Braut höher eingeschätzt als der Weingenuß⁹⁶. In Dtn 32, 33 steht Wein für das Heil oder den Frieden der Völkerwelt. Schließlich wird der kommende paradiesische Äon so fruchtbar sein, daß man seine Kleider in Wein waschen kann⁹⁷, die Berge und Keltern von Most überströmen⁹⁸ und Jahwe allen Völkern ein Mahl mit besten Weinen bereitet⁹⁹.

Der Becher mit Wein in der Hand Jahwes ist Bild für Gottes Zorn- und Strafgericht über Israel und andere Völker. Die Sünder müssen diesen Becher austrinken und selbst die Hefe mitschlürfen¹⁰⁰. Gemäß der Bechervision soll sich Jeremia (25, 15 ff. 27) an alle Völker wenden, damit sie trunken werden, hinfallen und nicht wieder aufstehen vor dem Schwert, das Jahwe sendet. Auf Veranlassung Jahwes kommt Unheil, Unselbständigkeit über die Völker, weil sie den Wein aus dem goldenen Becher Babel, d. i. aus dem Becher des prachtvollen Babel, getrunken haben¹⁰¹. Gottes Becher trinken bedeutet überhaupt Unglück auf sich laden¹⁰². Wenn Gott dem Volk Wein zu trinken gibt, legt er ihm etwas Hartes auf¹⁰³ oder vernichtet es gänzlich: „Sag zu diesem Volk: ‚Jeder Krug wird mit Wein gefüllt.‘ Und wenn sie dir antworten: ‚Wissen wir das etwa nicht, daß jeder Krug mit Wein gefüllt wird?‘, dann sag zu ihnen: ‚So spricht Jahwe: Siehe, ich werde alle Einwohner dieses Landes, die Könige, die auf Davids Thron sitzen, und die Priester und die Propheten und alle Einwohner Jerusalems mit Trunkenheit füllen und sie, einen am andern, zerschmettern, die Väter zusammen mit den Söhnen; und kein Mitleid und keine Schonung und kein Erbarmen wird mich davon abhalten, sie zu vernichten‘“ (Jer 13, 12 ff.).

Die *höchste Wertung* freilich erfuhr der Wein im Neuen Testament: Jesus hat die Erlösung des einzelnen an das Essen des Brotes und das Trinken des Weines gebunden. Der eucharistische Wein ist *mehr als Symbol*; denn „wer mein Blut trinkt, hat ewiges Leben“ (Joh 6, 54).

⁹⁴ Ijob 32, 19.

⁹⁵ Jer 48, 11.

⁹⁶ 1, 2, 4; 4, 10; 5, 1; 7, 10.

⁹⁷ Gen 49, 11.

⁹⁸ Joel 2, 24.

⁹⁹ Jes 25, 6.

¹⁰⁰ Ps 75, 9.

¹⁰¹ Jer 51, 7; vgl. Sach 12, 2, wo ein ähnliches Bild auf Jerusalem angewandt wird.

¹⁰² Jer 49, 12; Ez 23, 31 ff.; Hab 2, 16; Klgl 4, 21.

¹⁰³ Ps 60, 5.

Der Glaube als Selbstvollzug des Menschen

„Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschheitsgeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens mit dem Glauben.“ So urteilt Goethe im Westöstlichen Diwan. Schon Augustinus sah im Kampf zwischen Glauben und Unglauben, genauer: zwischen der Civitas Dei und der Civitas terrena das Hauptthema der Weltgeschichte.

Der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben ist ein Kampf um Gott¹. Er ist zugleich ein Kampf um den Menschen, um das rechte Menschenbild. Glaube und Unglaube geben sich humanistisch und verstehen sich als Verwirklichung des wahren Menschseins. Bei näherem Zusehen erkennt man jedoch, daß die Menschlichkeit des Glaubens die des Unglaubens überragt, ja daß der Unglaube den Menschen verfehlt. In einer bedeutsamen und imponierenden Aussage betonte das I. Vatikanische Konzil: da der Mensch von Gott seinem Schöpfer und Herrn total abhängig ist und der geschaffene Verstand der unerschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist, sind wir verpflichtet, dem offenbarenden Gott durch den Glauben den vollen Gehorsam des Verstandes und Willens zu leisten². Hier wird die Glaubenspflicht mit dem geschöpflichen Wesen des Menschen begründet. Der Glaube, das ist mitgesagt, stellt sich dar als Vollzug der Geschöpflichkeit der endlichen Existenz, die sich vollständig dem unendlichen Schöpfer verdankt. Wenn der Mensch Gott, der sich offenbart, glaubt, vollzieht er sein Geschöpfsein und damit sein wahres Selbst. Der Glaube ist Selbstvollzug des Menschen. Der Glaube, verstanden als Akt und als Haltung, korrespondiert der Natur des Menschen, bedeutet die Verwirklichung des echten und ungeschmälernten Menschseins, fördert und bewahrt das unverfälschte und unverkürzte Humanum. Glauben ist menschlich. Die Verweigerung des Glaubens dagegen widerspricht dem Wesen des geschöpflichen Menschen, unterdrückt das eigentliche Menschsein.

Was es mit dem Glauben als Selbstvollzug des Menschen auf sich hat, sollen folgende Überlegungen entfalten und verdeutlichen. Dabei ist an die Idealgestalt des christlichen Glaubens gedacht. Diese wird zudem in ihrer katholischen Form genommen. Aber die Frage nach dem Humanum des christlichen Glaubens betrifft die Christen aller Konfessionen. Es geht um eine grundlegende

¹ Vgl. G. SIGMUND, *Der Kampf um Gott*. Berlin 1960.

² DS 3008; NR 31; vgl. dazu H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968, 231–236; H. FRIES, *Glaube und Kirche — Thema zweier Konzile*, in: *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, München/Freiburg 1970, 153.

ökumenische Sache, um das gemeinsame Zeugnis aller Christen für das Menschengemäße des Glaubens. In mancher Hinsicht sind auch die nichtchristlichen Religionen eingeschlossen.

1. Der Glaube als Vollzug des menschlichen Personseins

Das christliche Glauben enthält ein personales Verhältnis, das Verhalten der menschlichen Person zur Person und zum Du des offenbarenden Gottes und Christi. Diese Hinbeziehung auf Gott und Jesus Christus, diese Begegnung mit dem Du Gottes und Christi wird getragen vom Gesamt der Person des Glaubenden. Das ganze Sein der menschlichen Person tritt in den Vorgang des Glaubens ein³. Alle Kräfte der Geistperson werden im Glauben beansprucht und aktualisiert: das Erkennen, das Wollen und das geistige Gemüt. Das Erkennen aktualisiert sich angesichts des Du Gottes und Christi in vielfältiger Weise: als mit Vertrauen und Hingabe verbundenes Vernehmen und Erfassen der Person des offenbarenden Gottes und Christi, als mehr intuitives Erkennen, d. h. als geistiges Schauen und Verstehen der Welt Gottes, und als begrifflich-diskursives Denken, also als Begreifen, Urteilen und Schlußfolgern. Ähnlich vielfältig aktualisiert sich im Glauben die Kraft des menschlichen Willens: als freie Entscheidung für den rufenden Gott, als Über-sich-Verfügen auf Gott und Christus hin, als Unterwerfung und Gehorsam, als Anbetung und Hingabe, als Vertrauen, als Sich-Einlassen und als wagendes Sich-Ausliefern, als Hinstreben und als Liebe, als Unbeirrbarkeit und als Treue. Die menschliche Gemütskraft aktualisiert sich im Glauben durch das Angetan- und Betroffensein von Gott und seiner offenbarenden Zuwendung zum Menschen und durch das innere Erlebnis der Freude, des Friedens, des Trostes und der Ermutigung. Der Glaube erfordert den vollen Einsatz der personalen Kräfte des Menschen, das ganzheitliche Engagement der menschlichen Person.

Ein solcher Glaube erweist sich als Selbstvollzug des Menschen, als Vollzug des menschlichen Personseins. Er besitzt personbildende und personfördernde Bedeutung⁴. Er fördert den Einsatz der personalen Fähigkeiten des Erkennens, des Wollens und des Gemütes. Er fördert und bildet eine Fülle von personalen Akten: erkennen in vielen Formen; sich entscheiden, über sich verfügen, sich unterwerfen, gehorchen, anbeten, ehren, sich hingeben, vertrauen, sich einlassen und sich ausliefern, lieben, sich nicht beirren lassen, treu bleiben; ferner: sich beeindrucken lassen, sich ermutigen lassen, sich geistig freuen. Da das Glauben alle drei geistigen Grundkräfte des Menschen mobilisiert, kann es den Menschen

³ Vgl. dazu z. B. M. BUBER, Zwei Glaubensweisen, in: M. BUBER, Werke I, München 1962, 653/654; H. VOLK, Glaube als Gläubigkeit, Mainz 1963, 88—90.

⁴ Vgl. J. MOURoux, Ich glaube an dich. Die personale Struktur des Glaubens, Einsiedeln 1951, 36—39.

vor Einseitigkeit bewahren, kann es verhindern, daß er einseitig ein Verstandes-mensch, ein Willensmensch oder ein Gemütsmensch wird. Der Glaube begünstigt die Ausgewogenheit des Menschen. Er korrigiert Intellektualisten und Rationalisten, für die das Wesen den Menschen in Verstand und Vernunft oder nur in einer bestimmten Form des kritischen Denkens⁵ liegt. Er wehrt den Voluntaristen und Fanatikern, für die das Eigentliche des Menschen der Wille ist. Er weist jene in die Schranken, für die die Gemütskraft allein den Menschen ausmacht. Der recht vollzogene Glaube kultiviert und bewahrt das volle und unverkürzte Personsein des Menschen, bringt die geistigen Anlagen des Menschen allseitig und harmonisch zur Geltung.

2. Der Glaube als Vollzug der individuell-sozialen Verfaßtheit des Menschen

Der Glaube ist eine höchst persönliche Angelegenheit. Der einzelne Christ verwirklicht seinen Glauben allein und einsam. Er vollzieht ihn mit seiner eigenen Freiheit, seinem eigenen Gewissen und seiner eigenen Verantwortung. Jeder glaubt für sich selbst und allein, verfügt für sich selbst über seine Person auf Gott und Jesus Christus hin. Hierin kann ihn niemand vertreten, diese höchst persönliche Entscheidung kann ihm niemand abnehmen. Der Christ ist einsam und auf sich gestellt, wenn er sich im Glauben dem unbegreiflichen Geheimnis Gottes anbetend, gehorsam, vertrauend, hoffend und liebend anheimgibt. Er steht Gott gegenüber Aug' in Auge, solus cum solo. Wer glaubt, weiß sich mit einem Namen gerufen, den kein anderer Mensch kennt. Die Geschichte des Glaubens eines Menschen ist deshalb immer eine sehr persönliche Geschichte.

Der christliche Glaube ist aber nicht nur eine höchst persönliche, sondern auch eine höchst gemeinschaftliche Angelegenheit. Der Christ glaubt nicht nur allein und sozusagen einsam; er glaubt auch mit anderen zusammen, in Gemeinschaft, nämlich in der Gemeinschaft der Kirche, die die Gemeinschaft der Glaubenden darstellt⁶. Der christliche Glaube vollzieht sich im Raum der Kirche, im Anschluß an die Kirche, im Zusammenschluß mit anderen Glaubenden, im Sich-Einfügen in das Glaubensbewußtsein der Kirche, in Unterordnung unter die Sprache, die Tradition und die Autorität der Kirche, in der aktiven Teilnahme am Glaubensleben der Kirche, im bewußten Stehen in der jeweils konkreten Kirche. Darin liegt eingeschlossen, daß der Christ glaubt, wie die Kirche glaubt, daß er sich in seinem Glauben normieren läßt von der Glaubensverkündigung

⁵ Zu dieser Form des kritischen Denkens, die durch die Offenheit für das Ganze der Wirklichkeit überwunden wird, vgl. J. PIEPER, Über die Schwierigkeit heute zu glauben, München 1974, 14—16.

⁶ Eine wichtige Glaubensgemeinschaft bildet die Familie, die gleichsam eine „Ecclesia domestica“ (Lumen gentium 11, 2) darstellt.

und dem Glaubensbekenntnis der Kirche, daß er sich die Zeichen des Glaubens, die Sakramente, in der Kirche und durch die Kirche spenden läßt, daß er sich in seinem Glauben und seinem religiösen Verhalten tragen und korrigieren läßt von der Gemeinschaft der Kirche, und daß er auch, als lebendiges Glied der Kirche, die von der Liebe getragene Kritik an der Kirche übt und an der Kirche leidet. Als Glied der Kirche erfährt der Glaubende aber trotz allem Ärgerlichen und Sündhaften in der Kirche das Hilfreiche und Entlastende der Gemeinschaft, die für den einzelnen bedeutsame öffentliche Präsenz der Glaubenswahrheiten, die Tatsache, daß das, was er selbst für sich glaubt, auch andere glauben. Das macht das persönliche Glauben und religiöse Tun leichter, glaubwürdiger und unbefangener.

Als Glaube in der Kirche ist der christliche Glaube kein Köhlerglaube. Der seinerzeit von Luther⁷ mit Recht kritisierte und abgelehnte Köhlerglaube ist eine Karikatur des christlichen Glaubens. Wer glaubt, wie die Kirche glaubt, verzichtet damit nicht auf das persönliche Engagement und auf das ausdrückliche und möglichst umfassende eigene Glaubenswissen. Der christliche Glaube ist beides zugleich: eine höchst persönliche und eine höchst gemeinschaftliche Sache.

Als solcher erweist er sich wiederum als Selbstvollzug des Menschen, als Vollzug der individuell-sozialen Verfaßtheit des Menschen. Der Mensch ist von Natur aus Einzelwesen und Gemeinschaftswesen⁸. Als Einzelwesen ist er einmalig, unterschieden und abgegrenzt von jedem anderen Wesen. Er besteht in sich selbst. Er ist nicht Teil eines anderen, wie etwa die Hand Teil unseres Leibes ist. Er ist ausgestattet mit eigener Freiheit, eigener Verantwortung und eigenem Gewissen. Freiheit, Verantwortung und Gewissen lassen den Menschen „bei sich allein“. Sie vermitteln dem Menschen das Grunderlebnis der Einsamkeit. Zu dieser individuellen kommt die soziale Wesensanlage des Menschen hinzu. Der Mensch ist nicht nur er selbst, allein und einsam. Er ist auch verwiesen und angewiesen auf die anderen und damit auf die Gemeinschaft, den Zusammenhang, die Tradition und die Autorität. Der Mensch verwirklicht sich im Anteilnehmen und Anteilgeben. Es gilt Goethes Wort⁹: „Lust, Freude, Teilnahme an den Dingen ist das einzig Reelle und was wieder Realität hervorbringt; alles andere ist eitel und vereitelt nur.“

Der christliche Glaube fördert und bildet beide Naturanlagen des Menschen, die individuelle und die soziale. Er beansprucht den Menschen je für sich in einem unvertretbaren, einmaligen und einsamen Einsatz. Er beansprucht den Menschen zugleich in seiner Gemeinschaftsbezogenheit, in seiner Geselligkeit, in seinem Mitsein. Er beansprucht zudem die beiden Wesensarten des Menschen in gleichem Maße, so daß das Individuelle und das Gemeinschaftliche in Har-

⁷ Vgl. Sendschreiben an die zu Frankfurt am Main (WA 30/3, 562—563)

⁸ Vgl. dazu z. B. J. HÖFFNER, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1975, 29—33.

⁹ Zitiert bei J. PIEPER (s. Anm. 5) 288.

monie bleiben. Als höchst persönliche Angelegenheit bewahrt der Glaube den Menschen vor der Entpersönlichung, vor der Vermassung, vor einem Leben in fremder Regie, vor der Erosion der Individualität¹⁰. Als höchst persönliche Angelegenheit stärkt der Glaube die Selbstbestimmung, die Existenz in eigener Regie, die Lebensgestaltung in Treue zum eigenen Auftrag. Als höchst gemeinschaftliche Angelegenheit bewahrt der Glaube vor dem Individualismus und vor einem Leben in Selbstgefälligkeit und Hochmut. Als höchst gemeinschaftliche Angelegenheit fördert der Glaube die Offenheit, die Bereitschaft, zu lernen, sich etwas sagen zu lassen, sich kritisieren zu lassen, und den Willen zum Zusammenstehen und zur Solidarität. Als höchst persönliche und höchst gemeinschaftliche Sache bringt der christliche Glaube die individuelle und die soziale Anlage des Menschen voll und harmonisch zur Geltung.

3. Der Glaube als Vollzug menschlicher Freiheit und Gebundenheit

Die folgende Überlegung hängt mit der vorherigen eng zusammen. Der christliche Glaube steht im Zeichen der Freiheit und im Zeichen der Bindung. Die Freiheit bildet den Lebensraum des christlichen Glaubens. Augustinus erklärte: *credere non potest nisi volens*¹¹. Nur wer will, glaubt. Darin liegt die Freiheit des menschlichen Willens. Der christliche Glaube ist ein Akt der Freiheit, der Selbstbestimmung, des freien Verfügens über sich selbst auf Gott und Christus hin. Der Ruf Gottes erreicht den Menschen als Einladung, nicht als Zwang. Gott erwartet den in Freiheit vollzogenen Glaubensgehorsam (vgl. Röm 1, 5; 16, 26). Als Gehorsam besagt der Glaube zugleich Bindung und Sichbestimmenlassen. Der Glaubende bindet sich an die Autorität Gottes, Christi und auch der Kirche. Er läßt Gott und Christus überlegen sein¹². Er läßt von Gott und Christus her über sich bestimmen und verfügen. Als Bindung und Sichbestimmenlassen besitzt der Glaube die Gestalt der Verbindlichkeit und der Abhängigkeit sowie der eindeutigen Entscheidung und der konkreten Festlegung. Der Glaube impliziert die klare und ausschließliche Bindung an Jesus Christus.

Auch als Haltung in Freiheit und Bindung erweist sich der christliche Glaube als Selbstvollzug des Menschen, als Vollzug der menschlichen Existenz, die sich in Freiheit und Bindung, in Selbstbestimmung und Bestimmtwerden verwirklicht. Zur menschlichen Existenz gehört wesentlich die Kraft der freien Selbstbestimmung. Der Mensch vollzieht sein Dasein zugleich durch Bindung an andere und an eine Autorität. Der Mensch bedarf zur Verwirklichung seines

¹⁰ Vgl. zu diesen Formulierungen z. B. E. BISER, Glaubensprobleme, Augsburg 1970, 67–69.

¹¹ Vgl. In evangl. Joan. tract. XXVI, 2 (CChL 36, 260).

¹² Vgl. H. SCHLIER, Kerygma und Sophia. — Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, in: Die Zeit der Kirche, Freiburg—Basel—Wien 1972, 223–225.

Menschseins der Autorität, die kraft ihrer Überlegenheit der Entfaltung und Vervollkommnung des Menschen dient. Die Ablehnung jeder Autorität ist widernatürlich. Denn sie verkennt die Sozialnatur des Menschen und die Dienstfunktion der Autorität¹³. Deshalb widerspricht auch die völlige Bindungslosigkeit dem Wesen des Menschen. Es ist dem Menschen unmöglich und auch nicht gestattet, in jeder Hinsicht unverbindlich und entscheidungslos zu leben. Er würde sonst seine Existenz verfehlen. Wer alles will, kommt im wahrsten Sinne zu nichts. Der Mensch kann gar nicht anders: er muß sich immer wieder konkret entscheiden und festlegen, für einen bestimmten Lebensweg, für einen Beruf, für einen Ehepartner. Auch die Entscheidung, sich nicht zu entscheiden und festzulegen, ist eine Entscheidung und Festlegung. Dem Menschen ist von Natur aus die konkrete Entscheidung aufgegeben¹⁴. Auch die Exklusivität einer Bindung und Entscheidung, wie beispielsweise in der Ehe, entspricht der menschlichen Verfaßtheit¹⁵.

Die Freiheit offenbart die Aktivität und Selbstbestimmung des Menschen, zeigt den Menschen als Herrn und Gestalter seines Lebens und der Welt. Die Bindung offenbart die Passivität und das Bestimmtwerden des Menschen, zeigt den Menschen als einen, über den bestimmt und verfügt wird. Dieses Bestimmtwerden verweist auf das Bestimmte in den entscheidenden Geschehnissen seines Daseins, nämlich in Geburt und Tod¹⁶. Der Mensch wird ins Dasein gesetzt ohne seinen eigenen Willen und ohne die Möglichkeit der Wahl von Zeit, Ort und Umständen. Der Mensch muß sterben. Wenn er freiwillig aus diesem Leben scheidet, nimmt er nur vorweg, was ohnehin über ihn verhängt ist. Geburt und Tod lassen am deutlichsten erkennen, daß zum vollständigen Bild des Menschen nicht nur die Freiheit, die eigene Aktivität und die Selbstbestimmung gehören, sondern auch, und zwar ebenso wichtig, die Passivität, das Bestimmtwerden und das Bestimmte. Wenn ein Mensch sich deshalb bindet und über sich bestimmen läßt, handelt er seinem Wesen gemäß.

Der christliche Glaube bringt beide Seiten der menschlichen Existenz zum Zuge: die aktive Freiheit und Selbstbestimmung und das passive Bestimmtwerden und Bestimmte. Der Glaube als aktive Freiheit entspricht dem Herrsein des Menschen und damit seiner Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1, 26. 27.). Der Glaube als Bindung und Sich-Bestimmen-Lassen entspricht dem Verfügbarsein

¹³ Vgl. dazu z. B. H. FRIES, *Autorität in der Krise*, in: *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, München/Freiburg 1970, 242—266.

¹⁴ Vgl. H. FRIES, *Möglichkeit und Verantwortlichkeit des Glaubens*, in: *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, München/Freiburg 1970, 32—33.

¹⁵ Vgl. A. SCHMIED, *Verantworteter Glaube*, in: K. Rahner/B. Häring (Hrsg.), *Wort in Welt* (Festgabe für VIKTOR SCHURR), Bergen-Enkheim bei Frankfurt/M. 1968, 180—182.

¹⁶ Vgl. dazu z. B. G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Siebenstern-Taschenbuch 8) 1965, 77—78; H. ZAHNT, *Gott kann nicht sterben*, München 1970, 135—138.

über den Menschen und der Bedürftigkeit des Menschen. Der Gläubige, der durch seinen Glauben über sich selbst verfügt und zugleich über sich verfügen läßt, tut das, was in seiner Natur angelegt ist. Er bringt sein wahres Menschsein ein.

4. Der Glaube als Vollzug der betrachtend-tathaften Anlage des Menschen

Glauben heißt geistig schauen und betrachten¹⁷. Das Glauben ist eine betrachtende Verhaltensweise. Der Glaube liebt das geistige Sehen, das erkennende Aufnehmen und Entgegennehmen, das schauende Empfangen, das Interpretieren und das Deuten. Als betrachtende Verhaltensweise legt er Wert auf Innerlichkeit, auf Stille, auf Besinnung, auf Meditation, auf Gebet, insbesondere auch auf das ganz zweckfreie Lob- und Dankgebet. Aber dem Glauben fällt nicht die Rolle eines bloßen Betrachters zu. Ihm ist auch die tathafte und gestaltende Verhaltensweise eigen. Der Glaube versteht sich nicht einseitig meditativ. Er kennt auch die unabdingbare Verpflichtung zur christlichen Praxis und zum welthaften Tun. Der Glaube ohne Taten ist tot. Gemeint sind die Taten der Nächstenliebe (vgl. Gal 5, 6; Jak 2, 14—26) und des sozialen Einsatzes. Dem Glauben eignet ein zur Praxis drängender Grundzug. Deshalb hat er etwas zu tun mit Weltveränderung und Weltgestaltung, vor allem dort, wo lieblose und ungerechte Verhältnisse anzutreffen sind, wo es gilt, das menschliche Leben zu entlasten und von widermenschlichen Abhängigkeiten und Zwängen zu befreien. Hier liegen die Ansatzpunkte für jene, wenn auch problematischen, theologischen Programme, die heute entwickelt werden unter den Namen „Politische Theologie“, „Theologie der Revolution“, „Theologie der Befreiung“¹⁸. Als tathafte Verhaltensweise ist der Glaube welthaft. Er lebt nicht kommunikationslos neben den Sorgen der Welt und der Menschen¹⁹. Er engagiert sich vielmehr brüderlich, er solidarisiert sich mit den Nöten der Welt und der Menschen.

Als betrachtende und tathafte Verhaltensweise erweist sich der christliche Glaube erneut als Selbstvollzug des Menschen, als Vollzug des Menschen, der seine Existenz im Schauen und im Tun verwirklicht. Der Mensch ist homo meditans und homo faber. Der Natur des Menschen ist beides eigentümlich: das Theoretische (im klassischen Sinne) und das Praktische, also das empfangende Hinblicken auf die sich anbietenden Dinge und das tätige Gestalten und Verändern. Zwar sind bei den einzelnen Menschen das Theoretische und das

¹⁷ Zu den folgenden Gedanken vgl. BISER (s. Anm. 10) 56—65; J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1974, 38—43.

¹⁸ Vgl. dazu neuestens: A. GANOCZY, Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der „Politischen Theologie“. Freiburg—Basel—Wien 1974; Concilium 10 (1974) 381—460 (Heft 6/7).

¹⁹ Vgl. W. KASPER, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 167.

Praktische nicht gleich stark ausgeprägt. Aber sowohl der reine Theoriemensch als auch der reine Tatmensch verfehlt das wahre Menschsein. Die betrachtende Wesensart des Menschen kennt das Empfangen, das Annehmen, das Unverdiente, das Mühelose und Unangestrenzte, das Zweckfreie. Sie bringt zum Bewußtsein, daß das Leben nicht nur Tat, Leistung und Anstrengung ist, sondern auch und besonders Widerfahrnis, Geschenk und Gnade. Die tathafte Wesensart des Menschen kennt die Leistung, die Aktion, das welthafte Engagement. Sie bringt zum Bewußtsein, daß der Mensch auch das ist, was er selbst ins Werk setzt.

Im christlichen Glauben kommen beide Wesensarten des Menschen, die betrachtende und die tathafte, zur Geltung. Dabei besitzen freilich das Empfangen und das Unverdiente den Primat vor dem eigenen Tun und der eigenen Leistung (vgl. z. B. 1 Kor 4, 7). Der christliche Glaube verwirklicht gleichwohl das Schauen und das Tun in einer ausgewogenen Weise. Als betrachtendes Verhalten lebt er aus dem Empfangen; er wehrt damit jener fatalen Einstellung, die nichts empfangen will, die sich nichts widerfahren lassen will, die das Beschenkt- und Geliebtwerden ablehnt und statt dessen einseitig auf die eigene Anstrengung, auf das Mühevollle und auf das selbst Errungene pocht²⁰. Als betrachtendes Verhalten verhindert der Glaube den reinen Aktionismus und die ruhelose Geschäftigkeit, die vergißt, was Goethe²¹ einmal feststellte: unbedingte Tätigkeit macht zuletzt bankrott. Als betrachtendes Verhalten schützt der Glaube im menschlichen Leben das Zweckfreie, das, was unmittelbar nicht irgendwelchen welthaften Zwecken dient. Man denke an Gebet und Liturgie. Als tathaftes Verhalten wehrt der christliche Glaube einer weltlosen Innerlichkeit und einer resignierenden Flucht vor den Herausforderungen durch die leidvolle und ungerechte Welt. Als tathaftes Verhalten bewahrt der Glaube auch vor einer extremen Intellektualisierung, die die wirkliche Entscheidung neutralisiert oder suspendiert²². „Dauerreflexion allein kann den Menschen auch haltlos machen und neurotisieren, zumal die Reflexion als wirklicher Denkvollzug im Ernst vom endlichen Menschen nicht ständig durchzuhalten ist²³.“ Das Tathafte setzt die dem Glauben eigene Entscheidung durch bis in die welthafte Situation des Menschen hinein, so daß der Mensch wiederum von dieser Weltsituation affiziert wird. Im Unterschied zum reinen Denken hat das Tun die Auszeichnung, daß es in eigener Weise festlegt, bekräftigt und Halt gibt. Der christliche Glaube spiegelt das wahre und vollständige Menschsein. Er vereinigt in sich die betrachtende und die tathafte Verhaltensweise.

²⁰ Vgl. dazu J. PIEPER, *Muße und Kult*, München 1975, 30; ders., *Über die Liebe*, München 1972, 57; 63.

²¹ *Maximen und Reflexionen*, Nr. 1415 (Ausgabe von Günther Müller, Stuttgart 1943).

²² Vgl. dazu K. LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 211–212.

²³ LEHMANN (s. Anm. 22) 212.

5. Der Glaube als Vollzug der dreidimensionalen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen

Der christliche Glaube ist dreidimensional. Er umgreift alle drei Dimensionen der Zeit und der Geschichte, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Der Christ glaubt an Gott, der sich damals und einst in Jesus Christus einmal und ein für allemal geoffenbart hat. Der Christ glaubt an den Gott, der heute und jetzt wirkt und sich geltend macht, der heute und jetzt sich als Vater und Herr erweist, der heute und jetzt durch den Auferstandenen im Heiligen Geist gnadenhaft am Menschen handelt, vor allem mittels des Wortes und der Sakramente der Kirche. Der Christ glaubt an den Gott, der in der Zukunft seine Kraft enthüllen wird, in der Zukunft des irdischen Lebens und in der Zukunft jenseits des Todes, er glaubt an den Gott, der seine Verheißungen erfüllen wird, seine Verheißungen, die das Heil, die ganzmenschliche Vollendung sowie den neuen Himmel und die neue Erde (vgl. 2 Petr 3, 13) betreffen. Der christliche Glaube bindet sich an den Gott der Vergangenheit, an den Gott der Gegenwart und an den Gott der Zukunft. Der Glaubende weiß Gott, zeitlich und geschichtlich gesehen, hinter sich in der Vergangenheit, bei sich in der Gegenwart und vor sich in der Zukunft.

Auch in seiner Dreidimensionalität stellt sich der Glaube dar als Selbstvollzug des Menschen, als Vollzug des Menschen, dessen Existenz durch die drei Dimensionen der Zeit und der Geschichte bestimmt wird. Der Mensch lebt von seiner Vergangenheit und Herkunft. Er lebt deshalb durch die Erinnerung. Wer sich nicht mehr erinnert, erscheint wie tot oder dem Sterben nahe. Der Mensch lebt in der Gegenwart, im Heute und Jetzt, offen dem Zug und den Erfordernissen der Zeit. Der Mensch lebt von der Zukunft, von dem hoffenden Sich-Ausstrecken nach dem „noch nicht“. Das menschliche Leben ist eingespannt in Herkunft, Gegenwart und Zukunft. Der Mensch lebt aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein. Er findet seine Erfüllung durch die Erinnerung an Vergangenheit und Herkunft, durch die Hingabe an die Gegenwart und durch die Hoffnung auf das Zukünftige und noch Ausstehende²⁴.

Diese drei zeitlichen Bezüge des Menschen kehren im christlichen Glauben wieder und werden dort harmonisch miteinander verbunden. Der Vergangenheitsbezug des christlichen Glaubens sichert der Gegenwart die Verbindung mit dem Anfang und dem Reichtum des Ursprungs²⁵ und der Zukunft die Herkunft und den Grund. Eine herkunftslose Zukunft und eine Hoffnung ohne Grund sind wertlos²⁶. Der Gegenwartsbezug des christlichen Glaubens bindet den Men-

²⁴ Zur menschlichen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit vgl. z. B. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* IV/2, München 1959, 7–11.

²⁵ Vgl. dazu z. B. J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. München 1970.

²⁶ Vgl. dazu J. PIEPER, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* (s. Anm. 5) 178–195 (Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?)

schen an die Forderungen des Heute und des Kairos. Wer nur in die Vergangenheit und die Zukunft schaut, gerät in die Gefahr, daß er der Gegenwart, die ihn fordert, entflieht. Der Zukunftsbezug des christlichen Glaubens, der freilich den Zukunftsbezug, der dem Menschen von Natur aus eigen ist, übersteigt, bewahrt den Menschen vor Mutlosigkeit, Resignation und Verzweiflung²⁷. Er hält ihn offen für das Neue und das Überraschende. Der christliche Glaube bildet das Menschsein, das sich aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft erstreckt.

Als Selbstvollzug des Menschen, das ergibt sich aus allem Gesagten, ist der christliche Glaube das Gegenteil von Selbstentfremdung. Wer glaubt, tut nicht etwas, was ihn sich selbst entfremdet. Er handelt vielmehr seiner Natur und Eigenart gemäß. Er setzt sein echtes und volles Menschsein ein, indem er seine geistig-personalen Kräfte aktualisiert, seine individuelle und soziale Verfaßtheit verwirklicht, sich in Freiheit und Bindung entfaltet, seine betrachtende und tathafte Veranlagung zum Zuge bringt und seine dreigerichtete Zeitlichkeit zur Geltung kommen läßt. Man kann auch sagen: Der Glaube ist Anwalt des Menschen, Anwalt des wahren und unverkürzten menschlichen Seins.

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß der Selbstvollzug des Menschen im christlichen Glauben nicht gelingt ohne die Gnadenhilfe Gottes, daß die Widerstände der Sünde bleiben, daß der erbsündige Mensch das Glauben auch als etwas ihm Fremdes empfinden kann und daß alles christliche Glauben im Zeichen des Kreuzes steht. Der christliche Glaube besitzt nicht nur die Gestalt der Selbstverwirklichung, sondern auch der gottgewirkten Selbsterhöhung und der gnadenhaften Selbstverleugnung des Menschen.

Gleichwohl gilt: Weil der christliche Glaube menschengemäß und menschenwürdig ist, erscheint er als sinnvoll und in sich glaubwürdig. Was der menschlichen Wesensart in keiner Weise entspricht, kann dem Menschen auch nicht abverlangt werden. Gäbe es keinerlei innere Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und dem Menschsein, könnte der Glaube gar nicht als menschlicher Glaube realisiert werden.

Der tiefste Grund für die Menschlichkeit des christlichen Glaubens liegt in der Inkarnation. Der Sohn Gottes nahm selbst das Menschsein an und wurde auch selbst ein Glaubender (vgl. Hebr 12, 2). Er hat dadurch die Geschöpflichkeit des Menschen, mit der das I. Vatikanische Konzil die Glaubenspflicht begründete, in ihrer Würde bestätigt und zugleich geheilt und erhoben.

²⁷ Zur christlichen Hoffnung vgl. jetzt auch die Synodenvorlage: Unsere Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit, in: Synode 1/1975, 1–16; vgl. auch 2/1975, 59–64.

Das Problem von Toleranz und Intoleranz im Lichte der neuzeitlichen Religionsgespräche in Ostdeutschland und Osteuropa¹

Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Hubert Jedin

zur Vollendung seines 75. Lebensjahres in Verehrung und Dankbarkeit
gewidmet

1. *Einleitung*

Vom 20. bis 23. April 1524 veranstaltete der neue Breslauer Pfarrer und Reformator Dr. theol. J. Hess in der dortigen Dorotheenkirche eine formelle, feierliche akademische Disputation zuerst auf Latein und dann auf Deutsch zur Verteidigung seiner Lehre und Rechtfertigung künftiger Maßnahmen, die weit über Breslau hinaus Beachtung fand². Sie gehört zu den zahlreichen Religionsgesprächen, die die Entstehung und das Ringen der Konfessionen auch im Europa östlich der Oder begleitet und dort bisweilen eine große Bedeutung erlangt haben. Auf den ersten Blick haben diese Gespräche nichts mit den Toleranzbestrebungen zu tun, gehen sie doch von der Prämisse aus, daß die Einheit von Kirche und Glaube ebenso wie die Symbiose von Kirche und Staat notwendig und erreichbar und folglich Toleranz überflüssig war. Aber durch ihr Scheitern haben diese Religionsgespräche, wenn auch langsam, so doch nachhaltig der Toleranz vorgearbeitet, und so gehören sie auch in ihre Geschichte.

Die Religionsgespräche der frühen Neuzeit in Ostdeutschland und Osteuropa bieten eine günstige Gelegenheit, das Verhältnis von Religionsgespräch und Toleranz zu beobachten, da die Vielfalt der dortigen Verhältnisse und die freie Begegnung der Konfessionen in Osteuropa gute Vergleichsmöglichkeiten bieten. Leider sind die dortigen Religionsgespräche ebenso wie die übrigen kaum

¹ Der vorliegende Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, den der Verfasser am 6. 8. 1975 vor dem Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte auf einer Tagung in Trier über „Toleranz und Intoleranz in Ostmitteleuropa vom Reformationszeitalter bis zur Aufklärung“ gehalten hat.

² W. LAUG, Johann Hess und die Disputation in Breslau von 1524: Jahrbuch für schlesische Kirche und Kirchengeschichte NF 37 (1957) 23–33. B. MOELLER, Zwinglis Disputationen II: ZSavRG kan. Abt. 60 (1974) 213–364, hier 226–232. O. SCHEIB, Die Breslauer Disputation von 1524 als frühreformatorisches Religionsgespräch eines Doktors der Theologie: Festschrift B. STASIEWSKI, Köln–Graz 1975.

erforscht³. Auch fehlt zu unserem Thema jegliche Spezialliteratur. Deswegen wird es unsere Aufgabe sein, zunächst einen Überblick über die wichtigen neuzeitlichen Religionsgespräche in Ostdeutschland und Osteuropa zu gewinnen, anschließend ihren Zusammenhang mit den dortigen Toleranzbestrebungen aufzuzeigen und schließlich das Problem von Toleranz und Intoleranz im Lichte unserer Ergebnisse zu deuten. Gemäß dem geschilderten Forschungsstand kann unsere Untersuchung nur auf einschlägigen Kirchen- und Reformationsgeschichten der genannten Länder beruhen. Da aber den Verfassern allermeist die oft ungedruckten Quellen vorgelegen haben, sie die Gespräche sorgfältig verzeichnen und genau genug darstellen, haben wir eine ausreichende Grundlage, die die wenigen Spezialdarstellungen wirkungsvoll verstärken. Unter dem im Folgenden „Osteuropa“ genannten Gebiet verstehe ich die ostdeutschen Territorien Pommern, Preußen und Schlesien sowie Polen-Litauen, Livland, Rußland, Siebenbürgen, Ungarn, die österreichischen Länder, Böhmen und Mähren. Bevor wir aber mit der Betrachtung der osteuropäischen Religionsgespräche beginnen, ist zur besseren Orientierung und Verständlichkeit ein kurzer Überblick über das Religionsgespräch allgemein angebracht.

2. Die Strukturen, Formen und Probleme der neuzeitlichen Religionsgespräche

„Religionsgespräche“ sind theologische Diskussionen oder sonstige Gespräche der theologischen Vorkämpfer der Glaubensparteien (oder Religionen), die als „Entscheidungsgespräche“ Klarheit über die Berechtigung einer neuen Lehre oder Praxis verschaffen oder als „Einigungsgespräche“ der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit dienen sollen⁴. Schon im christlichen Altertum, aber auch im Mittelalter finden wir solche Diskussionen zwischen Christen und Nichtchristen wie unter den Christengruppen. In der Neuzeit treffen wir sie im ganzen Verbreitungsgebiet der Reformation sowohl zwischen den Vertretern der alten und der neuen Lehre wie unter denen der Reformationskonfessionen, wobei sie gelegentlich auch mit Toleranzbestrebungen in Verbindung stehen, wie etwa das

³ Die wenigen Spezialarbeiten sind bei den betreffenden Religionsgesprächen angegeben.

⁴ J. A. SCHMIDIUS, *De colloquiis ecclesiasticis post reformationem habitis et serie chronologica dispositis, nec non conventibus quibusdam hinc spectantibus*: C. SAGITTARIUS, *Introductio in Historiam ecclesiasticam*, Jena 1718, II 1495–1608. C. W. HERING, *Geschichte der kirchlichen Reunionsversuche bis auf unsere Zeit*, 2 Bde. Leipzig 1836, 1838. H. QUILLIET, *Controverse*: DThC III (Paris 1964) 1694–1743. B. MOELLER, *Zwingli Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*: I: ZSavRG kan. Abt. 56 (1970) 275–324; II: ebd., 60 (1974) 213–364, bes. 349–364. O. SCHEIB, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522–1528. Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster 1975, 1–5, 196–200.

Religionsgespräch von Poissy 1560. Im allgemeinen stehen sie im Zusammenhang mit den religiösen und theologischen Kämpfen, der Konfessionsbildung und den innerkonfessionellen Auseinandersetzungen und Lehrstreitigkeiten, aus denen zuweilen neue Konfessionen entstehen. Die neuzeitlichen Religionsgespräche haben ihren Ursprung im Schriftprinzip und in den mittelalterlichen Universitätsdisputationen. Die Universitäten, besonders die theologischen Fakultäten, besaßen nämlich damals neben der Hierarchie ebenfalls ein Schiedsamt in Lehrfragen, das sie in der formellen wissenschaftlichen Diskussion mit anschließendem Urteil der magistri, der „disputatio academica“, ausübten. Es lag nahe, daß Reformen, die das Lehramt der Hierarchie leugneten, statt dessen eine Disputation oder sonst ein wissenschaftliches Gespräch forderten, in dem sie die Rechtgläubigkeit ihrer Ansichten nachweisen wollten. Der Form nach konnten solche Religionsgespräche formelle akademische Diskussionen, also Disputationen, oder nur Kolloquien, also freie wissenschaftliche Gespräche ohne Urteil und Rechtskraft, oder die besonders von Humanisten favorisierte „collatio“, das heißt ein sachbezogener und friedfertiger Vergleich der Ansichten, sein. Diese verschiedenen Gesprächsformen konnten entweder als selbständige Veranstaltung abgehalten werden oder aber Teile von Prozessen der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit, von Sitzungen der kirchlichen oder weltlichen Verfassungsorgane oder von Verhandlungen aller Art sein und „privat“ oder „öffentlich“, d. h. mit oder ohne Autorität und Rechtskraft, abgehalten werden. Solche „Religionsgespräche“ finden sich bis zum Durchbruch von Pietismus und Aufklärung, die das Bekenntnis erst relativierten und dann privatisierten. Dabei kamen die Entscheidungsgespräche immer dann vor, wenn neue Glaubensrichtungen entstanden oder in das Gebiet anderer Konfessionen eindringen oder wenn sich eine Konfession erneuerte. Dagegen finden wir Einigungsgespräche durchgehend bis zur Gegenwart, unterbrochen nur durch die Aufklärung; jedoch mit Katholiken nicht in der Gegenreformation und in der Zeit der neuscholastischen Restauration.

3. *Übersicht über die Religionsgespräche in Ostdeutschland und Osteuropa in der Neuzeit (1350—1740)*

In Osteuropa beginnen die an sich typisch neuzeitlichen innerchristlichen Religionsgespräche durch die Begegnung der lateinischen Kirche mit der Orthodoxie und durch den Hussitismus schon viel früher.

a) *Religionsgespräche im Spätmittelalter (1350—1519)*

Je mehr der Deutschordensstaat, die Hanse und Polen in den Bereich der Ostkirche hineinwuchsen, kam es zum Kampf um den Sieg der einen oder anderen Kirche (so 1348 in Nowgorod⁵) oder um Bemühungen um eine Union (so 1395/96 durch König

⁵ J. JAAKOLA, Zur Unionspolitik König Magnus Eriksons: *Historialigia Tutkunuksia* 10, Helsinki 1928, 1—30 (in Finnisch, deutscher Auszug). A. M. AMANN, Abriß der ostslavischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 86.

Jagello von Polen und 1395 und 1401 durch Herzog Witold von Litauen), die die Orthodoxen aber nur auf einem Unionskonzil der Gesamtkirche vollziehen wollten⁶. Beide Seiten verhandelten darüber auch auf dem Konstanzer Konzil⁷, wie denn auch zunächst die Florentiner Union die lateinischen Unionsbemühungen überflüssig machte⁸. Dafür beherrschen die Diskussionen mit den Hussiten die Szene des 15. Jahrhunderts. Sie wurden dadurch unumgänglich, daß Hus und seine Anhänger sich nur aus der Heiligen Schrift belehren lassen wollten⁹, weswegen Hus auf dem Konstanzer Konzil vergeblich eine Disputation verlangte¹⁰. Er und seine akademischen Anhänger hatten schon 1408–1410 privat und öffentlich im akademischen Bereich disputiert¹¹. Aber ebenfalls nach der Verurteilung von Hus kamen in Böhmen nicht nur Synoden, sondern 1420, 1423 und 1424 auch Disputationen zustande¹². Die Hussiten wurden auch nach außen durch Diskussionen aktiv, so 1427 eine Abordnung der Taboriten in Krakau¹³ und 1431 eine Gesandtschaft aller hussitischen Richtungen zu einer Disputation an der Universität Krakau¹⁴. Während der römische Stuhl bei seiner Ansicht blieb, daß man mit Ketzern nicht disputieren dürfe und deswegen direkte Verhandlungen mit den Hussiten ablehnte¹⁵, trat das Basler Konzil mit diesen in Unterhandlung und gewährte den Böhmen die Stellung gleichberechtigter Partner. So erreichte es mit der gemäßigten hussitischen Mehrheit die Übereinkunft der „Basler Kompaktaten“, die die „Utraquisten“ wieder der Gesamtkirche eingliederte¹⁶. Dagegen mißlangen alle Einigungsversuche der Katholiken und Utraquisten mit den Böhmisches Brüdern ebenso wie das große 1465 von König Podiebrad veranstaltete Prager Religionsgespräch¹⁷, weswegen die Brüder wiederholt vor das utraquistische Konsistorium zu Bekehrungsverhören geladen wurden¹⁸. Die Brüder selbst knüpften mit der unionsfeindlichen Partei in Konstantinopel Verbindungen an, um bei ihnen geweihte Priester zu erhalten, doch

⁶ AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 109 f., 136.

⁷ ACTA CONCILII CONSTANTIENSIS ed. H. FINKE II, Münster 1923, 166. AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 123, 125 f.

⁸ Vgl. AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 141 ff.

⁹ E. WINTER, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, Salzburg-Leipzig 1938, 109 f.

¹⁰ H. GRUNDMANN, Ketzer Geschichte des Mittelalters: Die Kirche in ihrer Geschichte II G 1, Göttingen 1963, 63.

¹¹ P. DE VOOGHT, L'Hérésie de Jean Hus, Löwen 1960, 245–263, H. KAMINSKY, A History of the Hussite Revolution, Berkeley (Calif.) 1967, Register.

¹² KAMINSKY, Hussite Revolution, Register. Vgl. FR. MACHILEK, Ludolf von Sagan und seine Stellung in der Auseinandersetzung um Konziliarismus und Humanismus, München 1967, 177–194.

¹³ V. KRASINSKI, Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen ... hrsg. von W. A. Lindau, Leipzig 1841, 29.

¹⁴ KRASINSKI, Reformation in Polen 29 f. K. VÖLKER, Kirchengeschichte Polens, Berlin-Leipzig 1930, 112.

¹⁵ R. RICAN, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern, Stuttgart 1957, 52 f.

¹⁶ H. HOLLAUER, Das Glaubensgespräch mit den Hussiten: Nikolaus von Kues als Promoter der Okumene, Mainz 1971, 53–75. K. A. FINK: Eugen IV., Konzil von Basel-Ferrara-Florenz: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. JEDIN, III, 2, Freiburg 1968, 576 f.

¹⁷ (J. A. COMENIUS), HISTORIA persecutionum ecclesia Bohemica, ²Leiden 1648, 78–81. H. SCHÜSSLER, Religionsgespräche: Weltkirchenlexikon, Stuttgart 1960, 1239–1243, hier 1240.

¹⁸ HISTORIA persecutionum 60 f.

unterbrach die Eroberung der Stadt die eben begonnenen Unterhandlungen¹⁹. Dagegen glückten ihnen Verhandlungen mit den heimischen Waldensern um 1480, die zu einer gegenseitigen Anerkennung führten²⁰. Nach dem Scheitern der Florentiner Union lebten die Unionsverhandlungen mit den Orthodoxen in Osteuropa wieder auf — so diskutierten Dorpater Franziskaner mit Popen aus Pleskau²¹ — die dann 1595 mit der Union von Brest ihren ersten Erfolg erzielten²².

b) Religionsgespräche der Reformationszeit (1519—1575)

Ab 1517 herrschten die Reformation und ihre Diskussionen vor, da die neue Lehre ebenfalls auf das Schriftprinzip gegründet war und fast alle osteuropäischen Länder erfaßte.

Bis 1540 diskutierte man aber vornehmlich in den deutschen Städten. An der Universität in Frankfurt an der Oder veranstaltete C. Wimpina im Januar 1518 eine Promotionsdisputation für G. Tetzels gegen Luthers Ablassthesen²³, bei der ihm der Franziskaner Joh. Knipstro Wimpina entgegentrat²⁴. In Stralsund finden wir 1519 eine „Disputation“ eines Handwerkers, 1523 den Versuch einer Disputation und einer „Rechenschaft des Glaubens“, 1525 einen Mandatsprozeß gegen den Guardian Budde und 1527 einen privaten Gesprächsversuch²⁵. In Stolp setzte der radikale Prädikant Dr. J. Amandus eine Marktplatzdisputation durch, die anschließend in einen Kirchensturm ausartete²⁶. Auch in Stettin erwog man 1525 eine Disputation²⁷. Eine solche kam 1524 in Breslau zustande, die weites Aufsehen erregte und dort und im übrigen Schlesien weitere derartige Aktionen überflüssig machte²⁸. In Riga stellen die Disputationen von 1522 und 1527 wichtige Etappen im Kampf um die Reformation dar²⁹. Aber diese siegte in Pommern, Preußen, Stralsund und Danzig ohne Diskussionen, allein auf Grund der Macht der Neuerer³⁰. Die kirchliche Obrigkeit suchte die Neuerer zunächst mit gerichtlichen Mitteln niederzuhalten, mußte dies aber bald wegen des

¹⁹ Ebd. 73. R. ROUSE — St. NEILL, Geschichte der ökumenischen Bewegung I, Göttingen 1957, 235 f.

²⁰ R. RICAN, Die Böhmisches Brüder, ihr Ursprung und ihre Geschichte, Berlin 1961, 21.

²¹ R. M. MAINKA, Das Unionsgespräch einiger Franziskaner aus Dorpat mit orthodoxen Priestern aus Pleskau/Pskov im Jahre 1491: FS 46 (1962) 102—118.

²² VÖLKER, Kirchengeschichte Polens 260—269.

²³ N. PAULUS, Johannes Tetzels der Ablassprediger, Mainz 1899, 147.

²⁴ H. EBERLEIN, Schlesische Kirchengeschichte, Goslar 1952, 41.

²⁵ O. SCHEIB, Die Rolle der theologischen Diskussion bei der Einführung der Reformation in den vorpommerschen Hansestädten Stralsund und Greifswald: Wichmann-Jahrbuch für das Bistum Berlin 21—23 (1967—1969) 17—30, hier 17—21.

²⁶ D. CHYTRAUS, Chronicon Saxoniae et vicinarum aliquot gentium, Leipzig 1593, 377. A. UCKELEY, Der Werdegang der kirchlichen Reformbestrebungen im Anfang des 16. Jahrhunderts in den Stadtgemeinden Pommerns: Pommersche Jahrbücher 18 (1917) 1—108, hier 32. H. HEYDEN, Kirchengeschichte Pommerns, Köln 1957, I 206.

²⁷ UCKELEY, Werdegang 98, 102.

²⁸ S. o. Anm. 2.

²⁹ L. ARBUSOW, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Leipzig 1921, 208—215, 645—649. O. POHRT, Reformationsgeschichte Livlands, Leipzig 1928, 26, 60 f.

³⁰ HEYDEN, Kirchengeschichte Pommerns I 218—233; II 1—36.

Verfalls ihrer Macht aufgeben³¹. Gegen innerkonfessionelle Abweichler gingen die Protestanten ebenfalls nicht mit Religionsgesprächen vor, denn die schnell sich konsolidierenden Landeskirchen in Pommern, Preußen und in den evangelischen schlesischen Fürstentümern holten die neuen Ketzer zunächst vor das Gericht ihrer bald wieder eingerichteten Synoden, später vor die Konsistorien³². Doch fand 1531 in Rastenburg/Pr. nicht nur eine Synode, sondern danach auch noch ein Kolloquium mit den mächtigen Schwenckfeldianern statt³³, und 1550 bot eine Universitätsdisputation Osianders in Königsberg den Anlaß zu den Wirren um seine Person und Lehre³⁴. Auch die Täufer regelten innere Streitigkeiten gelegentlich durch eine Disputation. Sie fanden sich 1527 in Nikolsburg in Mähren zusammen, um ihre Differenzen über die Anerkennung der weltlichen Obrigkeit und über den Gebrauch der Gewalt zu klären, ohne aber eine Einigung zu erreichen³⁵.

Von 1535 bis 1575 finden Religionsgespräche hauptsächlich in Polen, Siebenbürgen und Türkisch-Ungarn statt. In Siebenbürgen bekämpften die Reformationsanhänger die Katholiken 1538 durch eine Disputation in Schäßburg³⁶, 1543 durch eine Diskussion auf dem Landtag zu Weißenburg³⁷, 1544 durch eine solche auf dem Pfarrerkonvent von Großwarden³⁸ und 1549 durch eine des M. Flacius im Komitat Barenin³⁹, die alle der neuen Lehre sehr nützlich waren. Dann aber setzen die innerprotestantischen Auseinandersetzungen ein, in deren Folge 1557 Lutheraner und Calvinisten in Klausenburg diskutieren und 1564 bis 1568 verschiedene Disputationen mit den Unitariern, so vor allem 1568 in Weißenburg, nötig wurden, die zur Abgrenzung dieser Konfessionen und zur Anerkennung erst des Calvinismus, dann des Antitrinitarismus in Siebenbürgen führten⁴⁰. In Türkisch-Ungarn hatte 1565 St. Szegedi eine Diskussion mit

³¹ Z. B. HEYDEN, Kirchengeschichte Pommerns I 202—218, II 223 f. K. ENGELBERT, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien I: ASKG 18 (1960) 121—207. M. BUCSAY, Geschichte des Protestantismus in Ungarn, Stuttgart 1959, 20—41. HISTORIA persecutionum 97—123.

³² HEYDEN, Kirchengeschichte Pommerns II 49—56, 85. W. HUBATSCH, Geschichte der ev. Kirche Ostpreußens I, Göttingen 1968, 124. E. HARTKNOCH, Preußische Kirchenhistorie, Frankfurt/M.—Leipzig 1686, 383 f. K. SCHMALZ, Kirchengeschichte Mecklenburgs II, Schwerin 1936, 123 f. E. ANDERS, Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens, Breslau 1883, passim.

³³ HUBATSCH, Kirchengeschichte Ostpreußens I 26, 70—72.

³⁴ HARTKNOCH, preußische Kirchenhistorie 323—326. HUBATSCH, Kirchengeschichte Ostpreußens I 79—86.

³⁵ G. MECENSEFFY, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Köln-Graz 1956, 35.

³⁶ K. FABRITIUS, Das Religionsgespräch zu Schäßburg im Jahre 1538 und des Weißenburger Propstes, nachherigen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen: Archiv für die siebenbürgische Landeskunde NF 10 (1872) 233—236. F. TEUTSCH, Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen I, Hermannstadt 1921, 214. BUCSAY, Protestantismus in Ungarn 39. MERLÉ DE AUBIGNÉ, Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn vom Anfang der Reformation bis 1850 mit Rücksicht auf Siebenbürgen, Berlin 1854, 65—68. K. REINERTH, Die Reformation der siebenbürgischen Kirche, Gütersloh 1956, 19.

³⁷ TEUTSCH, Kirche in Siebenbürgen I 238—241. REINERTH, Reformation in Siebenbürgen 41.

³⁸ BUCSAY, Protestantismus in Ungarn 28.

³⁹ AUBIGNÉ, ev. Kirche in Ungarn 80.

⁴⁰ TEUTSCH, Kirche in Siebenbürgen I 276—286. Quelle: C. HELT, Disputatio in caussa... trinitatis inter nouatores D. Georgium Blandratam, Franciscum Davidis, eorumque assecclas: et pastores ministrosque ecclesiae dei catholicae ex Hungaria et Trassylvania... Klausenburg 1568.

einem Franziskaner in Pest⁴¹, und 1574 diskutierten Calvinisten mit dem Antitrinitarier G. Alvinczi in Nagyhaszany, was mit der Verurteilung und Hinrichtung Alvinczis endete⁴². — Polen sah in der Reformationszeit die meisten Religionsgespräche. Gegen die Verfolgung der kirchlichen Gerichte wehrten sich dort die Reformationsanhänger mit der Forderung nach einer Disputation, so in Posen J. Hegendörfer⁴³ und 1543 J. Seclucyan⁴⁴, in Wilna 1545 A. Kulvenius⁴⁵ und in Krakau 1554 St. Lutomirski⁴⁶. Herzog Albrecht von Preußen ließ vor dem Kronprinzen katholische und evangelische Theologen diskutieren, um den Prinzen für die neue Lehre zu gewinnen⁴⁷. Tatsächlich erhielten die Reformationsanhänger unter Sigismund August große Bewegungsfreiheit, ja der König schlug nach seinem Regierungsantritt 1548 eine Disputation zur Klärung und Beilegung der religiösen Streitigkeiten vor⁴⁸, die aber ebenso wie der anschließend eifrig betriebene Plan einer Nationalsynode von den Bischöfen und dem Nuntius verhindert wurde⁴⁹. Große Bedeutung erlangten die Religionsgespräche anlässlich des Versuchs der Beilegung der innerprotestantischen Streitigkeiten. Der zur Herbeiführung der Union zurückgerufene Jan Laski hielt zu diesem Zwecke 1556 in Wilna⁵⁰ und 1558 in Königsberg⁵¹ mit den dortigen Theologen Kolloquien ab. Erfolgreich waren nur die Unionsverhandlungen der Calvinisten mit den Böhmisches Brüdern, die 1554 zur gegenseitigen Anerkennung führten⁵². Daran schlossen sich die Auseinandersetzungen mit den Antitrinitariern an, bei denen wiederholt versucht wurde, durch Kolloquien eine Klärung herbeizuführen⁵³. Ihre Unergiebigkeit bewirkte aber nur, daß die Trinitarier um 1564 weitere Diskussionen für wenig sinnvoll hielten⁵⁴ und den Antitrinitariern je länger desto mehr nicht nur die Anerkennung, sondern auch weitere Gespräche verweigerten⁵⁵. Dagegen vereinbarten die verschiedenen antitrinitarischen Richtungen gegenseitige Anerkennung und Duldung, als sie auf ihrem Kolloquium von Sendomir 1567 ihre Uneinigkeit nicht überbrücken konnten⁵⁶. Eine noch auszubauende

⁴¹ AUBIGNÉ, *ev. Kirche in Ungarn* 115.

⁴² BUCSAY, *Protestantismus in Ungarn* 63. 1575 fand ein weiteres Kolloquium statt: RELIGIONSDISPUTATION zwischen Christen und Arianern, gehalten zu Ofen den 8. Februar 1575: *Zeitschrift für Baiern* 2 (1817) 375—379.

⁴³ TH. WOTSCHKE, *Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig 1911, 70 f.

⁴⁴ Ebd. 75 f.

⁴⁵ Ebd. 87 f.

⁴⁶ Ebd. 124 f. P. P. Vergerio: ebd. 159—165. Vgl. *Der BRIEFWECHSEL der Schweizer mit den Polen*, hrsg. von TH. WOTSCHKE, Leipzig 1908.

⁴⁷ Ebd. 33 f. K. E. JORDT JOERGENSEN, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, Kopenhagen 1942, 21.

⁴⁸ WOTSCHKE, *Reformation in Polen* 99—101.

⁴⁹ Ebd. 99—101, 109, 130, 156 f., 160, 162, 177, 229.

⁵⁰ Ebd. 167.

⁵¹ Ebd. 171—173. Vgl. *Der BRIEFWECHSEL Herzog Albrechts von Preußen mit Jan Laski*: *Altpreussisches Archiv* 45.

⁵² WOTSCHKE, *Reformation in Polen* 139—143.

⁵³ HARTKNOCH, *preussische Kirchenhistorie* 342. WOTSCHKE, *Reformation in Polen* 109, 111, 143 f., 159 f., 180 f., 188 f., 191 f., 194 f., 201 f., 206—210, 212 f., 216, 220. JOERGENSEN, *ökumenische Bestrebungen* 174 f., 179, 228 f.

⁵⁴ JOERGENSEN, *ökumenische Bestrebungen* 284 f.

⁵⁵ Ebd. 284 f.

⁵⁶ WOTSCHKE, *Reformation in Polen* 216 f.

Union schlossen Calvinisten, Böhmisches Brüder und Lutheraner 1570 in Sendomir nach vielen Verhandlungen (teilweise in Synodenform⁵⁷) und sicherten sie politisch durch die dem Adel die Glaubensfreiheit gewährleistende Warschauer Konföderation von 1573⁵⁸. Da die so unierte reformatorischen Konfessionen ihre Streitigkeiten nun auf ihren Generalsynoden austrugen⁵⁹ und Auseinandersetzungen mit dem erstarkenden Katholizismus nach Möglichkeit vermieden, endete auch in Polen um 1575 ziemlich plötzlich die Blütezeit der Religionsgespräche. Erst 1588 erwog der orthodoxe Kastellan von Brest ein Religionsgespräch zwischen Ost- und Westkirche, und 1656 wollten die litauischen Bischöfe ein solches mit den Russen haben und sprachen dann mit den siegreichen Kosaken⁶⁰.

Die Habsburgerländer haben in den Jahrzehnten der Reformation keine Religionsgespräche gesehen⁶¹, nur in Böhmen gab es um 1570 Verhandlungen unter den Nichtkatholiken über einen Zusammenschluß und um die *Confessio Bohemica*⁶², alles in Nachfolge des Konsenses von Sendomir. Die polnischen Protestanten dachten sogar daran, die Einigung der Calvinisten und Lutheraner nach dem Vorbild ihrer Union von Sendomir zu propagieren und schickten in diesem Sinn 1578 ein Schreiben an den Kurfürsten von der Pfalz, in dem sie ein Konzil aller Protestanten zur Überwindung ihrer Spaltung vorschlugen⁶³. Aber die veränderte konfessionelle Lage war solchen Plänen nicht mehr günstig.

c) Religionsgespräche in der Gegenreformation (1575—1648)

Mit dem vorläufigen Sieg des Protestantismus in Osteuropa nahmen die Religionsgespräche immer mehr ab. Doch führten die erneut aufflammenden innerprotestantischen Auseinandersetzungen und das Ringen mit der Gegenreformation gelegentlich noch zu Religionsgesprächen. In Pommern aber beschäftigte sich die Generalsynode mit dem drohenden Calvinismus⁶⁴ und traten Greifswalder Professoren mit Universitätsdisputationen gegen Rom und Genf an⁶⁵. In Polen hielten 1584 F. Sozzini und E. Gliczner in Krakau noch einmal ein Kolloquium ab⁶⁶, aber in der Folge verweigerte man den Antitrinitariern jede Diskussion⁶⁷. In Westungarn veranstalteten 1591 Lutheraner

⁵⁷ O. BARTEL, Der Consensus Sendomiriensis vom Jahre 1570 im Lichte der ökumenischen Bestrebungen in Polen und Litauen im 16., 17. und 18. Jahrhundert: Luther-Jahrbuch 1973, 107—128. JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 272—275, 399.

⁵⁸ JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 280—283.

⁵⁹ Vgl. Die SYNODEN der Kirche Augsburgischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert, hrsg. von G. SMEND, Posen 1930, 58—116.

⁶⁰ AMANN, ostslawische Kirchengeschichte 205, 320.

⁶¹ Ebd. 320. Vgl. RICAN, Böhmisches Brüder 92 f., 106, 113, 129, 145 f. G. LÖSCHE, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich, Wien-Leipzig 1930, passim.

⁶² RICAN, Böhmisches Brüder 154 f., 171, 174—177. LÖSCHE, Protestantismus in Österreich 144—146.

⁶³ JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 286—288. Der polnische Humanist und Staatsmann A. Modrzewski schlug um 1570 in seinem 1590 veröffentlichten Buch „*Sylvae quattuor*“ im 2. Buch „*DE NECESSITATE CONVENTUS habendi ad sedandam religionis controversias*“ ein Konzil, aber auch Kolloquien vor (J. LECLER, Geschichte der Toleranz im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1965, I 533).

⁶⁴ HEYDEN, Kirchengeschichte Pommerns II 54.

⁶⁵ H. HEYDEN, Die Kirchen Greifswalds und ihre Geschichte, Berlin 1965, 130—132, 134 f. DERS., Kirchengeschichte Pommerns II 55 f., 85.

⁶⁶ VÖLKER, Kirchengeschichte Polens 247—260, hier 249.

⁶⁷ JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 299 f.

und Calvinisten in Csepreg ein Kolloquium, das dort ihre Spaltung besiegelte⁶⁸. Und 1595 stritten Grawer und Lamius auf der Burg Kesmark in Ungarn für ihre Konfession⁶⁹. M. Flacius hatte 1574 in Schlesien⁷⁰ und 1577 in der Steiermark⁷¹ für seine Sonderlehren in Kolloquien geworben, ohne aber Erfolg zu haben. In Siebenbürgen lehnten die Reformationsanhänger weitere Diskussionen als schädlich für die Stellung des Protestantismus ab⁷², und in Polen propagierte Bythner wieder ein als *Collatio* gestaltetes Konzil aller Protestanten, ohne aber Gehör zu finden⁷³.

Inzwischen hatte auch die Gegenreformation die theologische Diskussion als wirksames Mittel entdeckt und versuchte, die Protestanten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. So diskutierten 1575 Jesuiten in Graz⁷⁴, wurde 1576 im Zusammenhang mit dem Erbhuldigungslandtag in Wien das von den Protestanten zu ihrer Verteidigung geforderte Kolloquium zu ihrem Nachteil genützt⁷⁵, diskutierten nun auch Katholiken in Polen mit Antitrinitariern⁷⁶ und versuchten Jesuiten um 1582 in Livland durch Diskussionen für ihre Sache zu wirken⁷⁷ und in Schlesien⁷⁸ und Österreich⁷⁹ die Laien ebenfalls durch Gespräche für den Katholizismus zu gewinnen, was auch der Statthalter Carl Euseb im Herzogtum Jägerdorf bei seinen Adligen ohne Erfolg probierte⁸⁰. Ein Kolloquium 1627 in Bitsche in Ungarn⁸¹ und eine richtige Disputation 1636 in Lublin⁸² waren Siege der Gegenreformation. Auch das als *Collatio* angelegte „lieb-reiche“ Religionsgespräch zu Thorn 1645 stand ganz im Dienst der Rekatholisierung, letztlich sogar im Dienste der Politik, scheiterte aber wie alle anderen Diskussionen völlig⁸³.

⁶⁸ J. RIBINIUS, *Memorabilia Augustanae confessionis in regno Hungariae*, Preßburg 1787, 277—279. BUCSAY, *Protestantismus in Ungarn* 60.

⁶⁹ RIBINIUS, *Memorabilia* 291 f.

⁷⁰ *HISTORIA disputationis, siue potius colloquii inter Jacobum Colerum et Matthiam Flacium Illyricum de peccato originis habitae in arce Langenau Silesiorum*, 15. Mai 1574. 1576. J. A. HENSEL, *Protestantische Geschichte der Gemeinden in Schlesien*, Leipzig—Liegnitz 1768, 207. ANDERS, *ev. Kirche in Schlesien* 61 f.

⁷¹ J. LOSERTH, *Der Flaccianismus in der Steiermark und die Religionsgespräche von Schlading und Graz: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 20 (1899) 1—13.

⁷² TEUTSCH, *Kirche in Siebenbürgen* I 286.

⁷³ JOERGENSEN, *ökumenische Bestrebungen* 330—340. Die 1596 anonym erschienene Schrift „*De causis ac remediis dissensionum*“ verwarf jede Diskussion und propagierte statt dessen die strikte Einhaltung der Kirchenordnung (Joergensen, *ökumenische Bestrebungen* 327—329).

⁷⁴ W. HERBST, *Das Regensburger Religionsgespräch von 1601*, Gütersloh 1928, 95.

⁷⁵ LÖSCHE, *Protestantismus in Österreich* 30.

⁷⁶ C. SAGITTARIUS, *Introductio in Historiam ecclesiasticam*, Jena 1718, II 468.

⁷⁷ G. KLEEGER, *Die polnische Gegenreformation in Livland*, Leipzig 1931, 58, 63.

⁷⁸ H. HOFFMANN, *Die Jesuiten in Brieg*, Brieg 1931, 77. EBERLEIN, *ev. Kirche Schlesiens* 72.

⁷⁹ HERBST, *Regensburger Religionsgespräch* 95.

⁸⁰ LÖSCHE, *Protestantismus in Österreich* 180.

⁸¹ RIBINIUS, *Memorabilia* 456 ff. AUBIGNÉ, *ev. Kirche in Ungarn* 186.

⁸² G. SCHRAMM, *Lublin und das Scheitern der städtischen Reformation in Polen: Kirche im Osten* 12 (1969) 33—57, hier 57.

⁸³ FR. JACOBI, *Das liebevolle Religionsgespräch zu Thorn 1645*, Gotha 1895. JOERGENSEN, *ökumenische Bestrebungen* 377—387.

d) Religionsgespräche in Absolutismus und Aufklärung

Die wachsende Einsicht in die Erfolglosigkeit und Gefährlichkeit der wissenschaftlichen Diskussion und der *Collatio* und die wachsende gegenseitige Abschließung der Konfessionen führte zunächst zu einem Anwachsen der Intoleranz. Da man die Einheit von Kirche und Staat immer noch als unentbehrlich betrachtete, suchte man nun die fehlende kirchliche Einheit auf politischem Wege und durch Einsatz von Gewalt zu erreichen⁸⁴, wenn nicht wie im polnischen Galizien die Umstände und kluge Verhandlungen den Weg zur Union — hier der Orthodoxen mit Rom⁸⁵ — ebneten. Andererseits fanden die Religionsgespräche nun auch in dem sich mehr dem Westen zuwendenden Rußland Eingang.

Schon 1547 hatten zwei schwedische Theologen, 1570 zwei Böhmisches Brüder⁸⁶ und 1582 der Nuntius A. Possevino⁸⁷ mit dem Zaren über eine Union verhandelt. Im Zusammenhang mit dem Plan einer Verheiratung einer Romanow-Tochter an einen dänischen Prinzen verhandelten dänische Theologen mit russischen Hierarchen⁸⁸, und 1682 forderten sogar die aufständischen Raskoniken ein Religionsgespräch⁸⁹. Zar Peter der Große war aus politischen Gründen für Religionsgespräche aufgeschlossen, die nun immer wieder einmal, aber meist auf privater Ebene versucht wurden⁹⁰. Ebenfalls im Dienste der Politik standen nicht nur das Thorner Religionsgespräch von 1645, sondern 1693 auch der Plan des kaiserlichen Unionsbeauftragten Bischof Spinola von Wiener Neustadt, nach dem Scheitern der Gewaltbekehrung, die wieder ausgesöhnten evangelischen Ungarn durch ein Religionsgespräch doch noch für den Glauben des Kaiserhauses zurückzugewinnen⁹¹. Schließlich wollte der preußische König 1702/03 ähnlich wie seine Vorgänger 1631 und 1661 durch Gespräche zwischen Lutheranern und Calvinisten seine junge Monarchie stärken⁹². Da milderte die Anschauung des gerade siegreichen Pietismus, daß das Bekenntnis weniger wichtig als die christliche Tat sei, den Streit um die Konfession⁹³, und schließlich privatisierte die Aufklärung die Konfession als persönliche Überzeugung und arbeitete auf die Trennung von Kirche und Staat hin⁹⁴, wodurch die Religionsgespräche vorerst aufhörten.

⁸⁴ Vgl. BUCSAY, Protestantismus in Ungarn 81—128. LÖSCHE, Protestantismus in Österreich, 29—47 et passim. MECENSEFFY, Protestantismus in Österreich 134—140, 161—208. RICAN, böhmische Länder 125—148. TEUTSCH, Kirche in Siebenbürgen I 358—568; II, Hermannstadt 1922, 3—72, VÖLKER, Kirchengeschichte Polens 214—294.

⁸⁵ AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 324 ff.

⁸⁶ ROUSE-NEILL, ökumenische Bewegung I 241, 247.

⁸⁷ ST. POLCIV, Une tentative d'Union au XVI^e siècle: La mission religieuse du Père Antoine Possevino S. J. en Moscovie (1581—1582), Rom 1957.

⁸⁸ ROUSE-NEILL, ökumenische Bewegung I 254 f. AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 265.

⁸⁹ B. STASIEWSKI, Die orthodoxe Kirche in Rußland: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. JEDIN, V, Freiburg 1970, 214. AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 297.

⁹⁰ HERING, Reunionsversuche II 309—311.

⁹¹ HERING, Reunionsversuche II 231 f. G. MENGE, Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben, Steyl 1921, 166—170. Spinola hatte 1681 denselben Versuch unternommen, war damals aber am Aufstand gegen das Kaiserhaus gescheitert (ebd. 146).

⁹² K. HEUSSI, Compendium der Kirchengeschichte, ¹³Tübingen 1870, 458. P. KLEINERT: Prot. RE VIII (1900) 510—514, s. v. Jablonski, hier 511 f. R. VON THADDEN, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert, Diss. Göttingen 1958.

⁹³ ROUSE-NEILL, ökumenische Bewegung I 118, 139—152.

⁹⁴ Vgl. E. HIRSCH, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, 5 Bde., Gütersloh 1951—1954.

4. Erklärung der Entwicklung

Überblicken wir die Religionsgespräche in Ostdeutschland und Osteuropa, so stellen wir Religionsgespräche in Pommern 1519—1535, in Schlesien 1524, 1540, 1574 und in der Gegenreformation, in Livland 1522, 1527 und 1582, in Preußen 1531, 1550—1554, 1558, in Polen-Litauen, Siebenbürgen und Türkisch-Ungarn 1535—1600, selten in der Gegenreformation fest. Fast ganz fehlen sie in Österreich und Westungarn, während sie in Rußland ab 1547 zunehmen.

Dieses merkwürdige Bild erklärt sich daher, daß in Pommern und im herzoglichen Preußen, in Livland und in den ev. schlesischen Herzogtümern sich schnell Landeskirchen konstituierten und zur Alleinherrschaft kamen und daß in den Habsburgerländern das Herrscherhaus fest auf der Seite der alten Kirche stand oder stehen mußte, dort der Adel mit seinen religiösen auch zugleich seine ständischen Rechte verfocht und so die Reformation politisch betrieb und auch bedeutende Theologen fehlten. In Siebenbürgen und Polen-Litauen dagegen konnten sich die neuen Konfessionen frei entfalten und auseinandersetzen und in der Regel auch die Diskussion benutzen. In Rußland hängt das Aufkommen der Religionsgespräche mit der Öffnung für westliche Einflüsse zusammen. Bemerkenswert ist, daß die Unionsbemühungen mit der Ostkirche meist mit Hilfe von Verhandlungen oder Synoden arbeiteten, kaum aber mit abendländischen wissenschaftlichen Diskussionen, für die dem Osten damals die Voraussetzungen fehlten. So konzentrieren sich die Religionsgespräche auf die Auseinandersetzungen mit den neuen Konfessionen. Wir begegnen ihnen auch in Osteuropa bei Entstehen, Eindringen und Erneuerung von Konfessionen und finden hier die uns bekannten Diskussionsformen. Übermächtige Konfessionen verhindern sie nach Möglichkeit, wie neue Glaubensrichtungen sie gerne zu ihrer Durchsetzung benutzen. Ebenso haben Humanisten und rationalistisch orientierte Richtungen eine Vorliebe für Gespräche. Bemerkenswert sind folgende Beobachtungen: Gerade die diskussionsfreudigen polnischen und siebenbürgischen Protestanten entdecken, daß die wissenschaftliche Diskussion, aber auch die *Collatio* ihren Absichten nicht dienlich waren. Die Religionsgespräche hören schnell auf, sobald sich eine Konfession durchgesetzt hat. Obwohl die Katholiken die Religionsgespräche ungern sehen, werden sie von ihnen in der Gegenreformation aufgegriffen. Das dauernde Scheitern der Religionsgespräche zwischen Konfessionen führt zu dem Versuch, die immer noch als nötig erachtete konfessionelle Einheit mit Gewalt zu erreichen, wobei man beim Mißerfolg auch dieser Politik wieder zum Religionsgespräch greift, bis dann eine radikale Veränderung der Geisteslage die Toleranz herbeiführt und dadurch Religionsgespräche wenigstens von Staats wegen überflüssig werden.

5. Religionsgespräch und Toleranzbestrebungen

Wie hängen nun Religionsgespräch und Toleranzbestrebungen in Osteuropa zusammen? Die Frage der Toleranz ist kein Thema der dortigen Religionsgespräche gewesen. Wohl dienten sie den jeweiligen neuen oder erneuerten Glaubensrichtungen dazu, ihre Anerkennung durchzusetzen oder ihr Terrain zurückzuerobern. Aber sie forderten dann keine Toleranz, sondern Anerkennung als die einzig richtige oder doch legitime Verwirklichung der Kirche Jesu Christi⁹⁵. Nur die dem Vernunftdenken zuneigenden Antitrinitarier konnten Anerkennung auch bei Abweichung in der Lehre gewähren, weil sie die heilsnotwendigen Wahrheiten auf wenige Artikel begrenzt hatten⁹⁶; aber bei den anderen Konfessionen erreichten sie höchstens bürgerliche Toleranz, nicht aber die erstrebte kirchliche Duldung⁹⁷.

Immerhin ist die Abhaltung von Religionsgesprächen doch Ausdruck einer relativen Toleranz. Lehnte man nämlich die Gegenseite völlig ab, so verweigerte man ihr auch eine Diskussion. Dieses setzte ja voraus, daß man sich als Christen gelten ließ und eine Einigung oder Bekehrung für möglich hielt. Es drückt sich natürlich am ehesten in den Unionsgesprächen aus, gilt aber auch für die Entscheidungsgespräche. Man betrachtete sich als Partner, öfters sogar als gleichberechtigte Partner.

Zunächst anerkannten die Katholiken die Orthodoxen als echte Partner, doch die Kurie wurde hierin immer mißtrauischer⁹⁸. Gespräche mit Ketzern lehnte sie weiterhin ab, um ihre Lehrautorität nicht zu gefährden⁹⁹. Die gewährte Partnerschaft war aber nicht immer aufrichtig gemeint, sondern oft nur Taktik. Man wollte dann den Gegner wirkungsvoll oder gar mit seinen eigenen Waffen schlagen und ihn durch das publikumswirksame Mittel der Religionsgespräche öffentlich ins Unrecht setzen und so überwinden. Dann aber war das gewährte Religionsgespräch Ausdruck härtester Intoleranz. Das Religionsgespräch kann nämlich auch ein Instrument der Mission und der Kirchen- und Konfessionspolitik sein, das natürlich Konfessionen, die das Schriftprinzip vertraten, gerne wählten, während Katholiken und Orthodoxe den Wünschen der neuen Konfessionen nur folgten. Bezeichnenderweise sind die Unionen mit den Orthodoxen, aber dann auch die unter den Reformationskonfessionen auf Synoden geschlossen worden. Das Religionsgespräch diente nämlich als wissenschaftliche Diskussion nur der Sachklärung oder der Verteidigung und Entscheidung.

⁹⁵ Vgl. zum Folgenden JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 98—145, 182—222.

⁹⁶ JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 397 f.

⁹⁷ Ebd. 284 f., 342, 351 f.

⁹⁸ AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 320.

⁹⁹ JOERGENSEN, ökumenische Bestrebungen 223—236, 297—307. AMANN, ostslavische Kirchengeschichte 320, 324.

Im Ringen um die Toleranz selbst spielten die Religionsgespräche nur bei den Auseinandersetzungen mit den Antitrinitariern eine — bescheidene — Rolle. Dagegen haben sie für die Durchsetzung der Toleranzforderung eine bedeutende indirekte Wirkung erlangt. — Man erfuhr ja bald, daß Religionsgespräche weder die gesuchte objektive Klarheit und Entscheidung noch die Einheit brachten, sondern eher noch die Krise vertieften. Man schied deswegen zunächst die wissenschaftliche Diskussionsform aus und versuchte es mit der *Collatio*, deren positiver und irenischer Grundzug den Absichten der kirchlichen Wiedervereinigung besonders günstig war. Manche wünschten auch eine *Collatio* in der Form eines Konzils, um ihren Ergebnissen die nötige Autorität und Rechtskraft zu sichern. Die Mißerfolge der Religionsgespräche waren aber trotzdem allgemein, da die Ursachen nicht in der Form, sondern in den Unterschieden in den theologischen Prinzipien der Konfessionen begründet sind und so eine echte Diskussion, aber auch eine objektive Entscheidung unmöglich machen. Obwohl man diesen Sachverhalt allgemein rasch erkannt hat¹⁰⁰, war man doch wegen der Einheit von Kirche und Staat und wegen des Schriftprinzips gezwungen, weiterhin zu diskutieren, wenn man die nötige Entscheidung nicht auf andere Weise herbeiführen wollte. Hinzu kam der humanistische Optimismus und die Überzeugung von der Klarheit der Hl. Schrift, die beide immer wieder Gespräche als erstrebenswert und als doch nützlich erscheinen ließen. Die schlechten Erfahrungen mit dem gefährlichen Instrument der Religionsgespräche führte aber nicht direkt zur Einführung der bürgerlichen Toleranz, sondern zum Versuch, die kirchliche Einheit auf politischem Weg oder durch Gewalt zu erreichen, teilweise verbunden oder unterbrochen von neuen Religionsgesprächen. Und erst als sich auch dieser Weg als ungangbar erwiesen hatte und das Versagen der Einheitsbemühungen einen allgemeinen Geisteswandel herbeiführte, war der Weg für die Toleranz gebahnt. In diesem Prozeß haben aber die Religionsgespräche den wichtigen Beitrag geleistet, daß sie die Unmöglichkeit einer Einigung oder objektiven Entscheidung klar und unwiderleglich demonstriert hatten, so daß man gezwungen war, für die Gestaltung des staatlichen und kulturellen Lebens eine andere Grundlage und andere Maßstäbe zu finden. Dies lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die theologische Problematik von Toleranz und Intoleranz.

6. *Die theologische Problematik von Toleranz und Intoleranz im Lichte der Religionsgespräche*

Durch die Eigenart der Religionsgespräche, auch der Einigungsgespräche, der Einheit von Kirche und Glauben dienen zu wollen, aber auch die Reinheit des Glaubens zu wahren, kam die Tiefe der Toleranzproblematik in den Blick.

¹⁰⁰ Vgl. etwa die Thesen des Breslauer Reformators Hess: J. KOLDE, Dr. Johannes Hess, der schlesische Reformator, Breslau 1846, 106—109, hier 106 f.

Ging man von Kirche und Bekenntnis als objektiven und religiösen Größen aus, so waren Kompromisse bei dem damaligen Wahrheitsbegriff¹⁰¹ nur bei völliger Übereinstimmung im Glauben möglich. Da es nur ein Evangelium gibt, konnte es offenbar auch nur eine einzige richtige Auslegung dieses Evangeliums geben. Neue Lehren oder neue religiöse und kirchliche Handlungsweisen mußten sich darum ebenso wie Neuerungen in der Kirchenordnung und in der religiösen Praxis als erlaubte Auslegung oder Anwendung des Evangeliums erweisen. Nur dann hatten ihre Verfechter den Anspruch, in Kirche und Christenheit zu verbleiben. Diesem religiösen Anliegen stand aber von Anfang an der Wunsch nach Union entgegen. Aber er war bei der skizzierten religiös-theologischen Grundeinstellung nicht zu realisieren, auch wenn noch so wichtige kirchenpolitische oder sonstige politische Gründe eine Union als erstrebenswert erscheinen ließen. Diesen Widerstreit von Konfession und Union (K. E. Jordt-Joergensen) haben die Religionsgespräche scharf bewußtgemacht und zugleich die obengenannte prinzipielle theologische Aporie bloßgelegt, die eine Union verhinderte; hier war also ein Ausgleich erst dann zu erhoffen, wenn man über die theologischen Prinzipien sprach. Aber keine Konfession war hier zum Nachgeben, auch nicht zu einer wirklichen Diskussion dieser Frage bereit¹⁰². Und so mußte man auch so lange auf die kirchliche Einigung verzichten, wie man nicht bereit war, die Prinzipienfrage zu diskutieren.

Die Religionsgespräche beleuchten hell, daß die religiöse Intoleranz ihre Wurzel in der zentralen Stellung des Bekenntnisses in den christlichen Kirchen hat und daß die Toleranz durch das Scheitern der Unionsbemühungen unerläßlich würde. Für das Christentum ist ja das Bekenntnis kirchenbildend und kirchentrennend zugleich. Diese Tatsache hat ihren Grund in einem Zentralgedanken des Neuen Testaments, daß nämlich die Eingliederung in Christus die Eingliederung in seinen mystischen Leib, die Kirche, ist und daß die dazu gehörende Geistvermittlung und der Geistbesitz sich im richtigen geistgewirkten Bekenntnis anzeigen (z. B. Röm 8, 9—11; 10, 9.10). Wer also den rechten Glauben bekennt, gibt so zu erkennen, daß ihn Christus in seinen mystischen Leib, die Kirche, eingegliedert hat und daß er den heilbringenden heiligen Geist besitzt. Nur ein solcher Mensch darf dann in die irdische Kirche aufgenommen werden, da sie die sichtbare Seite der Kirche Jesu Christi ist. Wer darum einen anderen Glauben bekennt, als ihn die Kirche verkündet, beweist damit, daß er auf einen anderen Geist, als ihn die Kirche hat, hört, sei es auf seinen eigenen oder auf

¹⁰¹ Vgl. PH. BÖHNER/E. GILSON, *Christliche Philosophie von den Anfängen bis Nikolaus von Kues*, Paderborn 1954, passim. P. ENGELHARDT, *Wahrheit: LThK^xX* (1965) 912—920 (Lit.), K. RAHNER, *Dogmenentwicklung*: ebd. III (1959) 457—463 (Lit.) P. HÜNERMANN, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1967.

¹⁰² Vgl. die Anm. 74 zitierte Studie von W. Herbst über das Regensburger Religionsgespräch von 1601, das sich ausschließlich mit dem Schriftprinzip beschäftigte.

den Satan. Umgekehrt ist die Annahme des rechten Glaubens zugleich die Beschreitung des Heilsweges, der zu Christus führt, weswegen ein solcher Mensch in die Kirche aufgenommen werden kann. Seit den Anathemen des heiligen Apostels Paulus gegen abweichende Lehren (Gal 1, 8. 9) sind Bekenner nichtkirchlicher Lehren aus der Kirche ausgeschlossen und Verbreiter solcher Ansichten als Gefährder des Heilszugangs verfolgt worden. Dies traf aber nicht nur solche, die abweichende Inhalte verkündeten, sondern im wachsenden Maße auch diejenigen, welche neue Formeln vortrugen. Dies hing mit dem eben erwähnten antik-mittelalterlichen Wahrheitsbegriff zusammen, nach dem nur eine bestimmte Formulierung die beste oder gar adäquate Darstellung des Sachverhaltes sein kann. Aus diesen theologischen und philosophischen Gründen hat die Kirche in allen Jahrhunderten auf die Einheit ihrer Lehre und dann auch ihrer Kirchenordnung geachtet und Abweichler zu bekehren gesucht oder verfolgt¹⁰³. Diese innerkirchliche Intoleranz ist theologisch in der Einzigkeit Jesu und seines Evangeliums und in der Absolutheit seiner Lehren, Gebote und Anordnungen begründet. Sie wurde erst dadurch verhängnisvoll, daß man einerseits diese Absolutheit auf die Formulierung des Glaubens und die kirchliche Ordnung ausdehnte, wodurch kulturell bedingte Unterschiede, etwa zwischen Griechen und Lateinern, sich zwangsläufig zu Kirchenspaltungen auswachsen mußten; und daß andererseits seit der Spätantike Kirche und Gesellschaft kongruent wurden, wodurch Irrgläubigen kein Platz mehr blieb. Die Erhebung des nizänischen Bekenntnisses zur Staatsgrundlage durch das Drei-Kaiser-Edikt 380 erlaubte zwar den Aufbau einer christlichen, ja kirchlich geprägten Gesellschaft, da nun ein eindeutiger Maßstab und ein geistliches Schiedsgericht vorhanden waren. Sie führte aber dazu, daß Glaubensstreitigkeiten nun den Staat gefährdeten und seine Grundlagen zerstörten, wenn sie nicht mehr geschlichtet werden konnten. Dies geschah im Abendland endgültig im 16. Jahrhundert. Hier sollten die Religionsgespräche rettend einspringen, halfen aber wegen der prinzipiellen Lage ebenso wenig wie die Gewaltanwendung oder die regionale Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Es war deswegen verständlich und zwangsläufig, daß sich erst der Staat, dann die Gesellschaft nach neuen, allgemein anerkannten Grundlagen umschaute. Sie fanden sie in der rationalen Kultur. Aber damit wurde konsequent die Kirche und auch das bis dahin öffentlich Geltung habende Bekenntnis zwangsläufig privatisiert und die Trennung von Kirche und Staat und Gesellschaft eingeleitet, deren volle Verwirklichung wir heute erleben. Von jetzt ab konnte man ohne Gefahr allen religiösen Richtungen, soweit sie nicht den Staat gefährdeten, Freiheit geben. Die innerkirchliche Intoleranz blieb dagegen bis heute in Geltung, da die Konfessionen ihre Prinzipien, Lehren und Ansprüche nicht revidiert haben, wenn auch eine Neueinschätzung der Taufe und die Erkenntnis der Verpflichtung, die Einheit zu suchen, die konfessionellen Gegensätze milderte.

¹⁰³ LECLER, Geschichte der Toleranz I 107—109, 116—138, 148—174.

Im Lichte der Religionsgespräche erweist sich die Intoleranz der Kirche und der mittelalterlichen Gesellschaft als Konsequenz aus dem Bekenntnis zur Absolutheit Christi und seines Evangeliums wie des antik-mittelalterlichen Wahrheitsbegriffes und der Kongruenz und Einheit von Kirche und Staat, deren negative Seite bei theologischer Aporie die Unüberwindlichkeit der Kirchenspaltung ist. Umgekehrt ist die Toleranz nur aus diesem Zerbrechen der kirchlichen Einheit und dem Scheitern der Reunionsversuche erwachsen. In diesem Prozeß haben die Religionsgespräche die grundlegende und kirchentrennende Bedeutung der Differenzen in den theologischen Prinzipien dargetan und durch ihr Scheitern den Toleranzforderungen, aber auch der daraus folgenden Säkularisierung von Staat und Gesellschaft den Weg geebnet. Die damit gegebenen religiösen und gesellschaftlichen Probleme sind ebenso wie die Frage innerkirchlicher Toleranz bis heute ungelöst. Da die Religionsgespräche Ostdeutschlands und Osteuropas uns zu ihrer Lösung wichtige Hinweise geben, verdienen sie die ihnen gewidmete Aufmerksamkeit.

Das Verhältnis von Theorie und Praxis im Theologiestudium¹

1. *Der eingeengte Blick auf „Praxis“*

In der hochschuldidaktischen Diskussion im Bereich der theologischen Wissenschaften begegnet ein eingeeingter Gebrauch von Praxis.

1.1 *Die „curriculare“ Einengung*

Modelle der Curriculumreform kennen die „Abnehmerorientierung“ schulischer und universitärer Ausbildung. So wurde in Schweden die Industrie befragt, welche Erwartungen sie an die Absolventen von höheren Schulen und Hochschulen hat, genauer gesagt: von welchen Qualifikationen/Zielen sie erwartet, daß sie im Laufe schulisch-hochschulischer Ausbildung erreicht werden.

Abnehmerorientierung begegnet in der Diskussion theologischer Hochschuldidaktik als „Berufsfeldbezug“ oder „Tätigkeitsfeldorientierung“. Die Aufforderung, das Studium „tätigkeitsfeldorientiert“ auszulegen, geht davon aus, daß theologische Studien bisher erst in der zweiten Phase (Weihkurs und Nachfolgeinstitutionen; Referendariat) auf Praxis (= Berufspraxis) bezogen werden. In der ersten Phase bestimmen Entscheidungskriterien, die nicht berufsbezogen, also nicht praxisbezogen sind, sondern innerhalb des theoretischen Selbstverständnisses der Disziplinen gefunden werden.

Die Suche nach studienbestimmenden Kriterien aus den Berufs-/Tätigkeitsfeldern erweist sich als problematisch. Mit Pragmatik ist wenig gedient. Auch die Ansprüche der Berufspraktiker hängen von Bedingungen oder Voraussetzungen ab, die ihrerseits geprüft werden müssen.

Als fruchtbar erweist es sich, wenn aus der Sicht der Berufstätigkeit das Studium kritisiert wird. Die Rückmeldung von Defiziten, die studiengangsbedingt sind, ist für den Regelkreis einer praxisbezogenen Studienreform unerlässlich. Aber Präferenzen von „Praktikern“ erweisen sich ihrerseits gelegentlich (häufig?) aus der Sicht der Praxisreflexion als ideologieverhaftet oder aus der Sicht der theologischen Reflexion als unvertretbar, im Extremfall sogar als eigentlich realitätsfern, weil kurzschlüssig. Während Theorie „leer“ werden kann, ist der Praktiker (sofern er keine Theorie mehr betreibt) der Gefahr ausgesetzt, „blind zu werden“ (→ Kant!).

¹ Vorausabdruck eines in: „Studium Katholische Theologie“, Bd. 4, (Zürich/Köln ca. 1975/76) erscheinenden Aufsatzes.

Welche Ansprüche beispielsweise der homiletische Praktiker an die Theologie stellt, hängt von seinem persönlichen Homilieverständnis ab, das sowohl kerygmatisch-theologische, wie didaktisch-pastorale Implikationen hat, die selber ausdrücklich mitbedacht werden müssen. Geschieht das nicht, so ist auch der Anspruch, der sich im Tätigkeitsfeld artikuliert, unter Umständen von einer falschen Theorie geleitet und deshalb „unpraktisch“: das heißt, man soll diesen Anspruch *nicht* praktizieren.

Die Artikulation von Ansprüchen der „Praxis“ ist ihrerseits eine theoretische Leistung und auf Informationen durch die „Theorie“ der theologischen Disziplinen verwiesen.

Die kritische Einheit beider, nämlich der Praxis und der Theorie, wäre in Überlegungen herzustellen, deren Reflexionsstand zugleich als metatheoretisch, wie metapraktisch zu bezeichnen wäre: eine gemeinsame Leistung theorieverständiger Praktiker und praxisverbundener Theoretiker, die auf eine mindestens regionale und vorübergehende Institutionalisierung angewiesen sein dürfte.

1.2 *Praxis als Gegenstand einer „kritischen Theorie“ theologischen Forschens und kirchlich-gesellschaftlichen Handelns*

Für die Kriegsgeneration ist Praxis als „Erfahrung“ in das Gesamt des Redens und Handelns integriert. Die Aussagen dieser Generation, ihre Forschungsansätze, ihre Modelle von Praxis, ihre Realisierungsversuche sind stets auf eigene „praktische Erfahrungen“ bezogen. Solcher Praxisbezug hat den Vorteil der „Selbstverständlichkeit“: es kann nicht unter Abstraktion von diesen Erfahrungen, also nicht „unpraktisch“ geredet werden. Nachteile dieses Praxisbezugs sind (gelegentlich/häufig) mangelnde Objektivität (= Nicht-Nachvollziehbarkeit durch andere, die in der gleichen Situation stehen, beziehungsweise das gleiche oder ein analoges Problem zu lösen haben), Pragmatik (als unkritische Identifikation mit bestehenden Zuständen oder als unkritischer/unartikulierter Protest), fehlendes Reflexionsniveau, beziehungsweise kritisches Bewußtsein.

Demgegenüber folgen jüngere Theologen der „kritischen Theorie“ und der 1968er Euphorie, die Praxis könne und müsse von einer zu entfaltenden, zu diskutierenden und auf diesem Weg durchzusetzenden Theorie verändert werden. Praxis wird reflektiert, wird zum Gegenstand der Theorie, der es angelastet wird, die Veränderung der Praxis zu planen.

Zu bedenken ist, daß auch die kritischen Veränderungsvorschläge dieses Praxisbezugs theoretisch kritisierbar bleiben und daß sie häufig die eigenen (existenz- oder vollzugsbedingten) Praxiskonzepte absolut setzen, ohne sie ihrerseits selbst zu kritisieren. Kritische Theorie kirchlich-gesellschaftlicher Praxis strebt Veränderungen an, die geeignet sind, die eigene Praxis (im schlimmsten Fall das eigene praktische Defizit) zum Veränderungsprogramm zu erheben.

Terminologie, Reflexionsstand und Diskussionserfahrung verleihen diesem Praxiskonzept eine gewisse Kühnheit und disputative Überlegenheit. Die zu verändernde und deshalb reflex erfaßte Praxis wird zum Theoriemodell von Praxis, dem die Theorie einer solcherart praxisbezogenen Theologie naturgemäß besser, wenn nicht sogar „genau“ entspricht: Die Räder der theologischen Theorien greifen in die Räder der theoretisierten Praxis. Das System erhält eine „arrogante“ Geschlossenheit und weist Kritik „von außen“ auf Grund seiner Überlegenheit zurück. Andere Verhältnisse zur Praxis sind gegenüber diesem Modell inobjektiv-pragmatistisch und theoretisch auch dann widerlegbar, wenn sie sich auf Bewährung berufen, denn sie können solche Bewährung nicht systembezogen artikulieren.

Während berufsbezogene oder tätigkeitsfeldorientierte Praxisansprüche und Praxismodelle der Kritik und Veränderung offen stehen, muß der Regelkreis von (kritisch) theoretisierter Praxis und einer Theorie, die diese selbst geschaffene, wesentlich utopische Praxis antreibt, beziehungsweise sich von ihr antreiben läßt, aufgebrochen werden. Ohne daß vorgängig ihr (hochmütiger) Anspruch abgewiesen wird, ist sie kein fruchtbarer Diskussionspartner einer Hochschuldidaktik, der es um Praxis als „Realität“ geht, die zugleich kritisch, besonnen, engagiert und wirkungsvoll verändert und/oder bestätigt und bekräftigt werden muß.

2. *Der Praxisbezug des Theologiestudiums in seiner Vielfalt*

2.1 *Die Vielfalt des Wortsinns von „Praxis“*

Es ist einleuchtend, daß die Praxis, auf die sich die theologischen Studien und ihre Reform zu beziehen haben, mehr ist als Berufstätigkeit und kritisch konzipierte Praxis.

Von den im Sprachgebrauch des griechischen Wortes „praxis“ vorkommenden Bedeutungen sind alle einzubeziehen. Von „praxis“ wird nach Ausweis des Lexikons gesprochen als „Tat, Handlung, Geschäft, Gelingen, Wirklichkeit, Zustand, Amtshandlung“. Praxis als Berufspraxis erscheint mithin schon im griechischen Sprachgebrauch. Die kritische Reflexion von Praxis legt der Sprachgebrauch dadurch nahe, daß es sich bei „praxis“ um ein Abstraktum handelt. Jedoch ist das Moment der Reflexion stärker in dem Begriff der „*empeiria*“ enthalten.

Daß Praxis als Handlung, als Gelingen, als Wirklichkeit begegnet, ist für die hochschuldidaktische Reflexion der Theologie besonders wichtig. Hochschuldidaktische Erwägungen können sich hier auf Einsichten und Impulse be-

ziehen, die von der Diskussion um „Orthodoxie und Orthopraxie“² beigesteuert worden sind. Glauben kann nur dort sinnvoll gefordert und verkündend entfaltet werden, wo seine Praxis mitentfaltet und -bezeugt wird. Wissenschaftliche Reflexion von Glauben/Glaubensinhalten wäre ohne das „Gelingen“ des Glaubens im Handeln aus Glauben nicht einmal „lege artis“ relevant, weil sie den Begriff des Glaubens entleerte.

Die Theologie findet sich also in einem Praxisbezug im weiten Sinn des Wortes vor, sobald sie erwägt, womit sie es zu tun hat und auf welche Weise (mit welchen Methoden) sie ihren Gegenstand behandelt. Praktische Theologie ist nicht nur ein Teilbereich der Theologie, von dem aus der Theologie als ganzer ihre Aufgaben zugewiesen werden, sondern jede theologische Disziplin ist in ihrem Praxisbezug und in ihren praktischen Implikationen zu entfalten. In Analogie zur Gefahr moderner Medizin läßt sich sagen: medizinische Diagnostik behält auch dann ihren Sinn, wenn die Therapie vom Forscher nicht geleistet oder mitbedacht wird. Solche Medizin erfüllt allerdings als Diagnostik nur einen Teil ihres Auftrags, jenen Teil, der eine sinnvolle Therapie erst ermöglicht. Aber theologische Theorien sind leer, wenn sie das Gelingen gläubigen Handelns ausklammern. Sie entarten dabei zum Atheismus, also zur A-theologie.

Da Praxis vielfältig ist und ihre wissenschaftliche Reflexion viele Faktoren zu beachten hat, also mehrdimensional erfolgen muß, ist ein vollständiges und adäquates Darstellen dessen unmöglich, was Praxis für die Theorie der theologischen Disziplinen bedeutet. Von einer Summierung und Akzentuierung von vielen Aspekten ausgehend, ist auf Ordnung und Zusammenschau dieser Aspekte hinzuarbeiten.

2.2 Vielfalt des Praxisbezugs des Theologiestudiums

Im folgenden werden — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — einige Aspekte genannt, unter denen Praxis des Theologiestudiums zum Vorschein kommt. Sie beggnet:

- als Praxis des Lehrens und Lernens;
- als Praxis, die erforscht werden soll (speziell in der Praktischen Theologie; mindestens im Hinblick auf Voraussetzung und Zielsetzung oder doch einschlußweise in *jeder* theologischen Disziplin; Erhebung der Praxis zu wissenschaftlicher Theoriebildung erfolgt heute vor allem in der Form der Realitätskontrolle);

² Es kann hier nicht diskutiert werden ob „Orthopraxie“ (Orthopraxis) eine glückliche Benennung ist. Die Zusammengehörigkeit von Glauben und Praxis ist unbestreitbar. Vgl. meine Überlegungen in: Handbuch der Religionspädagogik, III., Zürich/Köln 1975, 56—65, und die dort genannte Literatur.

- als Berufspraxis, auf die das Studium zu beziehen ist (vom Berufsfeldbezug und der Tätigkeitsfeldorientierung des Studiums war oben schon die Rede);
- als Lebenspraxis und als Glaubenspraxis;
- als Praxis im sozialen oder gesellschaftlichen Sinn (hier insbesondere als Gegenstand der theologischen Ethik oder der Sozialethik);
- als Praxis, die verändert werden soll (naturgemäß kann sich theologische Ethik nicht darauf beschränken, soziale Praxis darzustellen, sondern muß deren Verbesserung/Veränderung aufweisen, begründen und beschreiben [operationalisieren]; Mitbestimmung an Entscheidungsprozessen in Gesellschaft und Kirche ist ein besonderes Merkmal solcher Praxis).

2.2.1 *Die Praxis theologischer Forschung und Lehre*

Hochschuldidaktik und Hochschulmethodik stößt zunächst auf die Praxis der Vollzüge, die sich an der Hochschule ereignen, das heißt, auf die Praxis der Forschungstätigkeit, die sich entfaltet als Forschung der Hochschullehrer, als Forschung spezifischer wissenschaftlicher Arbeiten, insbesondere an Dissertationen, und als Teilnahme der Lernenden an der Forschungsarbeit der Lehrenden in bestimmten Lehrveranstaltungen.

Forschungspraxis ist generell an eine bestimmte Organisation des Arbeitens, beziehungsweise an Askese des Arbeitens gebunden. Infolgedessen hat sie innerhalb des Ethos dessen, dem Forschung übertragen ist, einen wichtigen Rang. Theologische Forschung, genauer gesagt: die für forschende Leistungen in der Theologie geforderte Kreativität und die solcher Kreativität zugrundeliegende Intuition, steht darüber hinaus unter einem spirituellen Anspruch, der sich gelegentlich zu einem prophetischen Auftrag verdichten kann. Insofern ist theologische Forschung eine „unbequeme“ Praxis. Es ist sachgerecht, daß sie von einer geordneten, ihre Ordnung sichernden kirchlichen Verwaltung als störend empfunden werden kann³. Das für Praxis der Forschung charakteristische Merkmal der Freiheit muß innerhalb der Theologie eigens begründet und gesichert werden. Solche Begründung wird gerade auch theologisch argumentieren müssen und sich nicht darauf beschränken können, die in einem sozialen System wechselseitiger Verflechtung von Kirche und Staat gebotenen Chancen zu nutzen. Denn dort, wo theologische Forschung ohne staatliche Hilfe geleistet werden muß, ist sie auf die gleiche Freiheit angewiesen und darf solche Freiheit beanspruchen.

Was Freiheit der Lehre praktisch bedeutet, läßt sich aus der Freiheit der Forschung ableiten: sie wird konkret als unbehinderte Vorlage dessen, was die eigene Arbeit oder die Forschung anderer erbracht hat, freilich in einer bestimmten Anwendung und Begrenzung. Die Begrenzung ist im Staat zunächst

³ Vgl. F. X. KAUFMANN, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973, bes. 131—135.

durch das Grundgesetz (die Verfassung) gegeben. Für die Theologie ist der Bezug auf ein Glaubensgesetz wesentlich, das freilich nicht als „toter Buchstabe“, sondern als lebendige Kommunikation tradiert wird. Die Freiheit der Lehre kennt schließlich die hermeneutische Begrenzung sprachlicher Darstellung: sie ist auf die Verstehensvoraussetzungen der Hörer/Leser zu beziehen (ohne diese reproduzieren oder bestätigen zu müssen!) und würde, beziehungslos entfaltet, sich selbst ins Unrecht setzen und damit zur Unwahrheit werden.

Lehrformen des Theologiestudiums stehen auch insofern unter dem Anspruch des freien Wortes, als den Lernenden das Recht des Fragens nicht beschnitten werden darf und Lehrende (wie Lernende) in der Lehrpraxis aufzuweisen haben, daß sie bereit sind, sich in Frage stellen zu lassen.

Teilnahme an der Praxis der Forschung erfolgt besonders in problemorientierten Lehrveranstaltungen (in denen Forschungsarbeit erfolgt, ohne daß der Bezug der Forschung zur Praxis im weiteren Sinn des Wortes direkt hergestellt oder repräsentiert werden müßte) und in projektbezogenen Lehrveranstaltungen (bei denen, dem Charakter eines Projekts entsprechend, eine empirisch nachweisbare Leistung im Raum der Praxis unter wissenschaftlicher Kontrolle erbracht wird). Problemorientierung und Projektbezug sind die beiden charakteristischen Merkmale von Schwerpunktbildung im Studium⁴.

Sogenannte „Praktika“ spielen innerhalb des Theologiestudiums eine besondere Rolle. Sie dürfen nicht auf die zweite Studienphase aufgeschoben werden, obwohl die zweite Studienphase in einem besonderen Maß praxisbezogen erfolgen wird. Praxisbegleitende Lehrveranstaltungen, beziehungsweise Blockpraktika, sind in der ersten Studienphase deshalb von Nutzen, weil das Interesse an der Theorie der theologischen Disziplinen und dem einschlußweisen Angebot, das deren Forschung und Lehre an die Praxis zu leisten hat, durch sie motiviert, gelenkt und gesteigert wird. Naturgemäß wird in solchen praxisbezogenen, beziehungsweise praxisbegleitenden Lehrveranstaltungen die Praxis bestimmter theologischer Berufstätigkeiten angezielt werden, so vor allem die Erteilung von Unterricht, die Predigt, die Arbeit mit Erwachsenen, die verschiedenen Formen seelsorgerischer beziehungsweise gemeindlicher Praxis, speziell die Betreuung von Alten und Kranken, die Hilfe, die Sterbenden zu leisten ist, die Seelsorge für Außenstehende und Außenseiter u. a.

Innerhalb der Praktischen Theologie ist auch empirische Forschung zu leisten. Empirische Forschung kontrolliert den Ist-Stand, nämlich die Realität in den Tätigkeitsfeldern, für die das Theologiestudium vorbereitet. Sie wird dabei solche Felder nicht aus dem Auge verlieren, in denen Theologen gegenwärtig nicht oder fast nicht tätig werden, nämlich die Realität jener Kirchenglieder

⁴ Vgl. G. STACHEL, Projektbezogenes oder problemorientiertes Schwerpunkstudium in der zweiten Studienhälfte, in: Studium Katholische Theologie, 1, Zürich/Köln 1973, 136–144.

(Kirchenmitglieder), die an kirchlichen Veranstaltungen nicht teilnehmen, aber dadurch, daß sie nicht aus der Kirche austreten, zeigen, daß sie sich ihr noch irgendwie verbunden fühlen⁵.

2.2.2 Praxis der einzelnen und der Gesellschaft und Praxis der Kirche, die durch gläubiges Handeln verändert werden sollen

Um die Bedeutung dieser Praxis des individuellen und öffentlichen Handelns für die Theologie zu verstehen, muß kurz über den Gegenstand der Theologie reflektiert werden: Gegenstand des Theologiestudiums ist eine in der wissenschaftlich überprüfbaren Welt nicht aufzuweisende, aber auch aus ihr heraus nicht zu widerlegende Vorgabe, nämlich, daß Gott „gesprochen hat“. Das vorgegebene Sprechen Gottes ruft zu denkender und handelnder Überwindung der Sinnlosigkeit eines Lebens auf, das im „Tod endet“. Das Zeugnis vom Wort Gottes und seine Tradition werden im Theologiestudium geordnet, zum „Gegenstand“ wissenschaftlichen Nachdenkens gemacht (und dann doch wieder „entgegenständlicht“), indem die Konsequenzen des Redens vom Wort Gottes und seiner Tradierung aufgedeckt und überprüfbar gemacht werden. Insofern ist Theologie niemals selbstgenügsam. Der Theologe kann sich nicht darauf beschränken, „es erforscht und dargestellt zu haben“. Vielmehr *muß ihm daran liegen, daß auch danach gehandelt wird.*

Der Anspruch auf Veränderung der individuellen Lebenspraxis ist unbestritten. Er wird von der Ethik und Ästhetik schon immer vorgetragen. Allerdings gelegentlich so, daß ein Handeln aus Glauben durch Welt- und Lebensverneinung, wie durch Unlust-Betonung charakterisiert scheint. Die Eigenart einer vom Glauben bestimmten Lebenspraxis ist nun gerade nicht das Sich-Orientieren an bestimmten Vorschriften, sondern die totale Inanspruchnahme durch die Liebe Gottes, die in der Liebe zum anderen real wird. Insofern kommt es darauf an, das ganze Leben mit Glaubenspraxis auszufüllen, ein grundsätzlich unabschließbarer Vorgang, der Experiment und Risiko nicht ausschließt, sondern geradezu zu seinem charakteristischen Vorgang macht.

Neuerdings ist durch psychoanalytische und soziologische Forschung in den Blick gekommen, daß der einzelne seine Entscheidungen nicht „einsam“ trifft, sondern einerseits durch eine nicht von ihm zu verantwortende Herkunft und Vergangenheit entscheidend geprägt ist, andererseits unter den Einflüssen, teilweise den Zwängen seiner sozio-kulturellen Umwelt und in deren Wertvorstellungen und Normen eingebettet, nur innerhalb eines bestimmten Spielraums

⁵ H. SCHILLING plädiert neuerdings dafür, daß eine „reformierte Volkskirche, die den ‚Distanziert-Kirchlichen‘ Raum gibt, ohne die ‚Engagiert-Kirchlichen‘ zu behindern“, ins Auge gefaßt wird. Er zeigt sich „daran interessiert, auch die ‚Distanzierten‘ der Kirche zu erhalten und den jetzigen volkskirchlichen Mitgliederbestand nicht einfach wegschrumpfen zu lassen“. Vgl. „Kritische Thesen zur ‚Gemeindekirche‘“ in: *Diakonia*, 6 (1975) Heft 2, 78—99, zitierte Stellen: 95 und 97.

frei entscheidet. Selbst der Protest gegen die sozio-kulturell geltenden Normen und ein Handeln, das sich den sozio-kulturellen Trends in den Weg stellt, wären als geprägt, nämlich als gegenbildlich geprägt zu bezeichnen.

Insofern weiß die auf Glaubenspraxis bezogene Theologie, daß der Glaube nicht nur die Lebensführung des einzelnen, sondern das Leben der Gesellschaft verändern muß. Diese Entdeckung hat zu theologischen Richtungen geführt, die, von einem kräftigen gesellschaftsverändernden Impuls getragen, in der Gefahr stehen, das Eigentliche christlichen Glaubens preiszugeben, nämlich die Erwartung der eschatologischen Tat Gottes, die Vollendung dessen, was Menschen als einzelne und als Gesellschaft nur ansatzweise und bruchstückhaft zu leisten, aber nicht abzuschließen vermögen. Glaubenspraxis ist anderen Formen von mitmenschlich oder gesellschaftlich motivierter Praxis dadurch überlegen, daß sie mit der Vergänglichkeit des Menschen und der Gesellschaft ernst macht. Das von Jesus angekündigte „Reich Gottes“ wurde weder durch die Kirche ersetzt, noch kann es in eine Gesellschaft des Friedens, der Gerechtigkeit und des Wohlergehens aller sich auflösen.

Dennoch bleibt der Anspruch der Theologie, in die Praxis der Gesellschaft hineinzuwirken. Für die Glaubwürdigkeit von Theologie und Kirche ist es zweifellos ungünstig, daß solches Einwirken seit langem sich vorwiegend retardierend, konservierend und warnend bemerkbar macht. Die Zukunft der Menschheit nötigt zu Entscheidungen, zu Verzicht-Leistungen, die gerade auch von Christen selbstlos vorgelebt und auf der Basis glaubhaften Zeugnisses unermüdlich proklamiert werden müßten.

Ein Anspruch auf gesellschaftsverändernde Praxis hat von der Theologie natürlich zu allererst in der Gesellschaft vertreten zu werden, in der sich Theologie entfaltet, also in der Kirche. Die Gesellschaft oder Gemeinschaft, die sich auf den Willen Jesu beruft, ist von anderen dadurch ausgezeichnet, daß sie auf Zwang und Machtausübung verzichtet, daß es in ihr keine Herrscher gibt und daß in ihr keine Titel und aus Titeln resultierenden Ansprüche vorkommen, die Gott allein vorbehalten sind. Praxisverändernde Impulse der Theologie haben sich also gerade auch darauf zu richten, die „bescheidenen Ansätze von Freiheit“ im innerkirchlichen Raum zu stärken und die Chancen der Freiheit in der Kirche zu vergrößern, bis in der Tat innerkirchliche Unterdrückung unmöglich geworden ist⁶. Das Machtproblem in der Kirche, die Machtausübung innerhalb und außerhalb der Kirche durch Lobbies von kirchlichen Funktionären, muß in der Tat eine kritische Theologie zu permanenter Auseinandersetzung reizen⁷.

Insofern ist Glaubenspraxis als eine stets zu reformierende Praxis, als Erkenntnis und Bekenntnis von Versagen und Verfehlen für theologische For-

⁶ Vgl. das Synodenpapier „Unsere Hoffnung“, 1975.

⁷ Ich zweifle nicht daran, daß hier die spezifische Versuchung des deutschen Katholizismus signalisiert ist.

schung und Lehre ein Element steter Unruhe und strenger Krisis. Die theologische Wissenschaft trägt die Verantwortung für christlich-kirchliche Praxis nicht allein, aber auch sie hat diese Verantwortung anklagend, mahnend und ermutigend auszusprechen, insofern solches Aussprechen objektiv geordnet und mit dem Geltungsanspruch wissenschaftlicher Forschung geschehen soll. Dabei wird sie darauf achten, daß die Institution „Kirche“ und die in ihr gelingenden oder scheiternden Vollzüge kritisch erwogen werden müssen. Die Kirche als Institution steht in der steten Gefahr der Verhärtung zur Observanz. Hier ist theologisch-kritisch entgegenzuwirken; das, was an der Kirche notwendig institutionell ist, soll von der Theologie her stets neu begründet werden.

Damit solches Wirken der Theologie nicht selbst ideologisch wird, muß es auf die empirische Erforschung kirchlicher Praxis rückbezogen werden. In diesem Kontext stellt sich Praxis der Theologie als zu kontrollierende, beziehungsweise empirisch zu erhebende Praxis. Diese ist Voraussetzung für wissenschaftlich verantwortete Handlungsanalyse und Planung. Insofern sie empirisch forscht, erhebt Theologie Praxis und stellt sie zu kritischer Erwägung. Insofern sie selbst eine kritische Theorie der Praxis liefert, wirkt sie beeinflussend auf diese ein und gestaltet sie mit. Theologie und Praxis stehen also in einem Regelkreis.

2.2.3 Elemente des Bezugs auf Berufspraxis

Solche Elemente wurden bereits unter 2.2.1 angesprochen, als von praxisbezogenen Lehrveranstaltungen die Rede war. Auf Berufspraxis ist vor allem die Praktische Theologie ausgerichtet. Soll Berufsausübung von Theologen „gelingen“, so sind im Vollzug des Theologiestudiums spezifische Fähigkeiten didaktisch-methodischer Art zu entfalten. Man könnte das Gesamt solcher Fähigkeiten, Seelsorge, Predigt, Unterricht und andere theologische Aufgaben zum Gelingen zu bringen, als „ästhetische“ Kompetenz verstehen. Gespräch, Unterricht in der Schulklasse oder im Gemeindezentrum, Ansprachen im Gottesdienst und bei außergottesdienstlichen Feiern können nicht allein auf inhaltliche Qualität bezogen werden. Auch hier begegnet eine Interdependenz des Inhaltlichen und des Methodischen. Das gilt für jede Form von sprachlicher Erschließung und Bezeugung, wie für das Zeugnis der Lebensführung, ohne das theologische Berufsausübung nicht denkbar ist. In besonderem Maße ist aber die gemeinsame Feier, der Gottesdienst, auf ästhetische Kompetenz angewiesen. Diese ästhetische Kompetenz darf nicht als „Kunst“ verstanden werden, die man über Nachahmung des meisterlichen Verhaltens anderer erwirbt, sondern sie muß lehrbar gemacht werden, bedarf also einer eigenen Erforschung, die ihrerseits eine breite vorbereitende wie berufsbegleitende Schulung von Fähigkeiten erforderlich machen wird: die Fähigkeit sich angenehm (diskret) und doch eindrucksvoll zu äußern; die Fähigkeit zu musischer Gestaltung; die Fähigkeit zum Dabei-Sein bei fröhlichen und traurigen Ereignissen; die Fähigkeit zur Sympathie wie zur Kritik;

die Leichtigkeit dessen, der schenkt, ohne anzulasten; die zwanglose Fröhlichkeit des „Erlösten“, der die Feier initiiert und gestaltet, der „Danksagung“ zu ak-tuieren vermag; vor allem die Fähigkeit, aus einzelnen wie aus (divergierenden) Gruppen, Gemeinde (Kirche) täglich neu zu integrieren.

Solche Fähigkeiten gehören bereits zu den Studienvoraussetzungen. Auf ihre Entfaltung hat die Ausbildung gezielt zu achten, indem sie eigene, auf das Gelingen von Berufspraxis bezogene Veranstaltungen vorsieht und das ganze der Ausbildung auch auf die umschriebene „ästhetische“ Kompetenz anlegt und kontrolliert. In der zweiten Phase des Studiums und in der lebenslangen Weiterbildung ist die Anwendung und Bewährung der ästhetisch-praktischen Fähigkeiten weiterzuschulen. Die in ästhetischer Kompetenz wirksam werdenden Fähigkeiten sind komplex. Sie beinhalten kognitive, affektive und verhaltens-praktische Elemente, deren gemeinsame Vermittlung in Lernprozessen erst in Ansätzen erforscht ist. Aufgabe der Theologie wäre es, das Zusammenwirken solcher Elemente, die in Richtung auf Berufspraxis zu vermitteln sind, in einer praxisbezogenen Theorie zu entfalten, zu kontrollieren und zu kritisieren.

Die Schulung beginnt zweckmäßigerweise mit der Beobachtung, in der einer-seits Fakten- und Begriffskenntnis vermittelt werden kann und andererseits die Bedeutung praktischer Vollzüge ins Bewußtsein tritt, die Aufmerksamkeit ge-lenkt wird und die Bereitschaft geweckt wird, sich selber um gelingende Vollzüge zu mühen. In der darauf folgenden Phase werden eigene Versuche mit dem Lehrenden und in der Gruppe der Lernenden vorbereitet und (am besten) unter audio-visueller Kontrolle erprobt werden. Die audio-visuelle Konservie-rung der Versuche ermöglicht zunächst Selbstkritik, dann aber auch das be-stätigende und weiterhelfende Gespräch in der Gruppe. Erst danach sind Blockpraktika sinnvoll. Kompetenz für Praxis wird nicht dadurch erworben, daß man ins Wasser geworfen wird, ohne schwimmen zu können. Auf diesem Wege wird im Regelfall nur die Unfähigkeit zu gelingender Praxis weitertradiert. — Die Weiterbildung von bereits in der Berufspraxis stehenden Theologen darf sich nicht auf die Vermittlungsformen von Vortrag und Gespräch beschränken, sondern hätte gerade auch praktische Vollzüge gewissermaßen als „klinische Versuche“ zu gemeinsamer Analyse und verbesserter Planung anzubieten. Wün-schenswert wäre überhaupt, daß Theologen im Beruf bestimmte praktische Vollzüge gemeinsam planen und die jeweils von ihnen vorgenommene Realisie-rung in das prüfende Gespräch des Teams einbringen.

3. Auf Kooperation angewiesen

Insofern ist der Auftrag der Theologie gegenüber der Praxis nur auszuführen, indem vielfältige Kooperation — zwischen Theorie und Praxis einerseits und zwischen den die Praxis ausübenden Personen andererseits — gestiftet und durch-gehalten wird.

Liturgiereform am Ende?

Ein kirchlicher Entwicklungsprozeß zwischen freier Fahrt und Warnsignalen

„Leben“ ist ein Kernbegriff, mit dessen Hilfe man sowohl im theologischen als auch anthropologischen Bezugssystem Wesentliches des Seienden vortrefflich interpretieren kann. Speziell für unsere gegenwärtige Fragestellung erscheint er geeignet, grundsätzliche Perspektiven zu erläutern. Denn Glaube ist Leben und seine Wirkformen sind ebenfalls etwas Lebendiges — gerade auch die Liturgie, der Gottesdienst.

Dabei haben wir uns besonders vor Augen zu halten, daß Leben — im Gegensatz zu Tod — zunächst gekennzeichnet ist durch vielgestaltiges Sich-Entfalten (von innen her). Dazu tritt beim endlichen Leben der Faktor des ständigen „Werdens“ (und Vergehens). Diese Feststellung gilt für die verschiedensten irdischen Stufen des Lebens, freilich in je differenzierter Weise. Somit geht es auch den menschlichen Bereich an.

Bedenkt man diesen Sachverhalt, speziell das menschliche Feld, ernsthaft, sind wir bereits an einem Kernproblem unseres Themas. Auf der einen Seite soll sich Leben auf Grund der Schöpfungswirklichkeit entfalten. Dazu aber ist Erneuerung nötig, sonst stirbt Leben ab. Erneuerung aber bedeutet Veränderung. Andererseits muß im Lebensprozeß Kontinuität erhalten und vor allem Identität gewahrt werden. Wenn nicht, ist das Folgende gegenüber dem Vorigen etwas total anderes, der Zusammenhang ist zerrissen. Die Schwierigkeit speziell in geistigen Prozessen besteht nun darin, daß das, was bleiben soll, nicht von selbst bleibt, und das, was neu kommen soll, nicht von selbst kommt. Und andererseits: daß das, was nicht bleiben kann, nicht von selbst verschwindet. Die einzelnen Positionen richtig zu beurteilen und dem Entscheidenden zum Durchbruch zu verhelfen, ist nun das Kernproblem, aber freilich kein leichtes Unterfangen. Jedoch es gibt Kriterien. Den Erkenntnissen müssen freilich Entschlüsse und Taten folgen. Bei wichtigen Dingen müssen es meist beherzte sein.

Ein weiterer vorbereitender Gedankenschritt zu unserem Thema ist noch erforderlich. Auch Gottes Leben im Menschen läßt sich nicht ohne die skizzierten Perspektiven verwirklichen. Göttliches hängt ja eng mit menschlichem Wirken zusammen, bindet sich an menschliche Vermittlung und Wirksamkeit. Bezogen auf unsere Grundfrage heißt das: Es geht auch hier darum, daß einerseits Entfaltung geschieht und doch Identität gewahrt bleibt. Pointiert ausgedrückt und etwas weitergeführt: Gottes Leben darf nicht in menschlichen Traditionen ersticken; es darf ihm aber auch nicht in der Hast des Fortschritts der Atem

ausgehen, die Kontinuität zerreißen. Die Frage an jeden persönlich lautet: wie stehe ich in diesem Prozeß: kognitiv — emotional — willentlich? Zugespitzt auf unser Thema: was besagt das hinsichtlich Gottesdienst? Dazu zunächst:

I. Skizze des liturgischen Entwicklungsgangs in jüngster Zeit

Um die rechte Antwort und Verhaltensmuster zu finden, ist ein kurzer Blick auf die historischen Fakten und Entwicklungslinien unumgänglich. Der eine hier wichtige Koordinatenpunkt in unserer Entwicklungskurve bildet dabei das Konzil von Trient (1545—1563), der andere das II. Vatikanum (1962—1965)¹.

1. Bis zum Jahr 1963

Die liturgischen Bestimmungen der Trienter Kirchenversammlung und die in ihrem Gefolge entstandenen liturgischen Bücher hatten ein echtes Anliegen: Sie wollten „zum Besseren hin“ reformieren. Hauptansatzpunkt innerkirchlicher Art war es, bestehende Mißstände zu überwinden, der Anlaß äußerer Prägung vor allem die Auseinandersetzung mit den reformatorischen Kirchen. Die daraus wachsende grundsätzliche praktisch-liturgische Strategie des Konzils war richtig: Gute Mustereditionen gottesdienstlicher Bücher schaffen, ihnen ein bestimmtes Verbreitungsgebiet sichern, aber Kirchen mit alter Eigentradition ihre Rechte lassen. Leider wurde diese Grundlage nach und nach stark verwässert. Einerseits erfolgte nämlich ständige Uniformierung der offiziellen Liturgie, wobei Druck und Sog der Metropole Rom sowie sonstige kirchenpolitische Momente eine bedeutsame Rolle spielten. Ihr wurde mehr und mehr das Recht „offizielle Liturgie“ zu sein, zuerkannt. Daneben bemerken wir jedoch andererseits, speziell im hier vor allem interessierenden nordalpinen Raum, eine ständige Verstärkung von liturgischen Elementen, die eine zweite liturgische Schicht ausmachen, und die man mit „Volksliturgie“ bezeichnen kann. Es handelt sich zum Beispiel um Volkssprachlichkeit, Andachten, Benediktionen, Prozessionen, Szenische Liturgie und ähnliches. Als sinnfälliger Ausdruck dafür seien die Kirchengebet- und Gesangbücher sowie bestimmte Elemente in zeitgenössischen Ritualien (bzw. Agenden) genannt. Letztere Liturgie war dem Empfinden der einzelnen und Gemeinden in vielem konformer als die „offiziellen“ Formen, sie war verständlicher und das Volk hing an ihr „mit dem Herzen“. Sie galt jedoch weithin nicht als „offiziell“. Bedauerlicherweise entfernten sich beide Typen zum beiderseitigen Schaden immer mehr voneinander, und es entstand eine eigenartige gottesdienst-

¹ Dazu vgl. die offiziellen Dokumente des Konzils von Trient und des II. Vatikanischen Konzils nebst jeweils folgenden Instruktionen und liturgischen Ausgaben.

liche Zweigleisigkeit. Das Entscheidende ist, daß sich die Kraft und der Wunsch nach eigenen Formen nicht unterdrücken ließ. Andererseits waren die „Ventile“, sich zu äußern, begrenzt. Das mußte nach und nach zu Überdruck führen. Und so bemerken wir immer wieder Explosionen, wobei auf den verschiedensten Seiten berechnete Anliegen, aber auch Torheiten zu registrieren sind (vgl. Aufklärung, römisches Einschreiten; skurrile Frömmigkeitsformen)².

2. Ansatz des Jahres 1963

Diese Entwicklung läuft, wenn auch nicht ungebrochen und stets auf Hochtouren, in besagter Polarisierung bis 1963. Die in diesem Jahr erscheinende Konstitution über die Heilige Liturgie markiert nämlich einen eindeutigen offiziellen Wendepunkt. Vorbereitet durch die liturgische Erneuerungsbewegung wurden auf diesem allgemeinen Konzil einige längst notwendige Sätze wieder einmal klar und deutlich ausgesprochen: Liturgie ist kein erratischer Block, Reform der Liturgie ist notwendig³. Das besagt: es befindet sich nicht alles im Lot⁴.

Andererseits: Vielfalt der Formen, also sprachlicher beziehungsweise überhaupt regionaler und ortskirchlicher Prägung, widerstrebt nicht der inneren Einheit⁵. Sie trägt im Grunde der Vielfalt der Schöpfung und der Differenziertheit der Kirche aus verschiedenen Völkern, Stämmen und Nationen Rechnung. Entscheidend ist die innere Einheit in Christus. Dazu ein gewisses Maß gemeinsamer Grundstrukturen (vgl. Wort, Sakramente, Zeichen), die diese konstituieren und Ausdruck der tieferen Einheit sind. Indirekt ist damit zugleich gesagt: Grundsätzlich gilt keine Liturgie „mehr als die andere“ (auch nicht die römische im engeren Sinne). Die anderslautende Position hatte beispielsweise den Ostkirchen schon viel zu schaffen gemacht. Aber nicht nur ihnen! Auch den sich daraus ergebenden theoretischen Konsequenzen sind in der Liturgiekonstitution umfangreiche Partien gewidmet⁶. Es war ein mutiger Schritt. Doch auch zugleich Auslösung einer Lawine (die schon lange im Berg hing)!

² Vgl. dazu etwa MAYER, A. L.: Liturgie und Barock; Jb. f. Liturgiewissenschaft 15 (1941) 67—154. — VEIT, L. A. — LENHART, L.: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock; Freiburg 1956. — VEIT, L. A.: Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter; Freiburg 1936. — EHRENSPERGER, A.: Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770—1815); Zürich 1971. — Betr. 19. Jh. und römischem Zentralismus instruktiv: FISCHER, B.: Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. In: Ekklesia — Festschrift M. Wehr; Trier 1962, 235—257.

³ Dazu vgl. KONSTITUTION des II. Vatikanischen Konzils „Über die Heilige Liturgie“ (De sacra Liturgia); Rom 1963. Zitation: DsLit. Für die Entwicklung jüngerer Zeit vgl. ADAM, A.: Erneuerte Liturgie; Freiburg ²1975.

⁴ DsLit, Art. 1 und 21 (Formen, die weniger geeignet u. ä.).

⁵ DsLit, Art. 37 (nicht starre Einheitlichkeit).

⁶ Vgl. speziell DsLit, Art. 21—46.

3. Erste Jahre nach 1963

Wohl kaum jemand konnte die Folgerungen vorausahnen. Und diese waren in der Tat sehr vielfältig, freilich — ähnlich wie andere Positionen während des Konzils — nicht ohne Polarisierung. Im ganzen gesehen kann man aber eindeutig feststellen, daß ein Signal „freie Fahrt“ längst fällig war und wohltuend zugleich. Und es wurde bei Kirchenleitungen, Theologen und bei den Gemeinden weithin dankbar begrüßt. Ein Aufatmen war zu spüren, es weckte und beflügelte die Kräfte.

3.1. Folgerungen für die Wissenschaft, speziell die Liturgiesystematik

Das betrifft zunächst die Theologie, speziell die Liturgiewissenschaft. Das Liturgiedokument macht sich beispielsweise die fünffache Gliederung dieses Faches zu eigen, indem es von historischem, rubrizistischem (juridischem), systematischem (theologischem), spirituellem und pastoraalem Aspekt (Teilwissenschaften) spricht. Dies aber ist mehr als etwa eine Frage der Bibliographie. Es wurde anerkannt, daß es in den liturgischen Ordnungen und Vollzügen unterschiedliche Faktoren gibt, die gegeneinander abgewogen werden müssen. Entscheidend ist der geistliche Prozeß.

Ferner kann man feststellen, daß Liturgie und das zugehörige Fach aufgewertet wurden. Die Liturgik ihrerseits begann mehr und mehr entscheidende Aufgaben zu erkennen und in den Griff zu bekommen. Vor allem wurden seither stark vernachlässigte Probleme angegangen wie: Wesen des Gottesdienstes, theologische und anthropologische Basis (theandrischer Charakter), Wandel und Bestand, grundlegende Fragen von Form, Raumverständnis (Kunst) und Zeit (Kirchenjahr). Und zwar als aktuelles, spirituelles Anliegen und nicht etwa bloß unter literarischem Aspekt oder als willkommenes Objekt für rubrizistische Turniere. Die Gottesdienstwissenschaft begann sich auch mehr als seither bei anderen Disziplinen umzuschauen (biblisch-historische, systematische und praktische Fächer) und diese bei ihr.

Im ganzen muß jedoch gesagt werden, daß der Prozeß nach dem beherzten Anlauf noch besser hätte gelingen müssen. Die Gründe liegen auf verschiedenen Seiten. Einerseits an der mangelnden Offenheit der Partner zueinander und der Sucht, das eigene Feld zu behaupten oder gar dem anderen noch oder wieder etwas abzujagen. Der in manchem als unrealistisch mißdeutete, im ganzen aber befreiende und wohltuende Geist Johannes XXIII., unter dem das Konzil begann, konnte schon dort nicht durchgehalten werden. Und er verlor leider danach noch mehr an Boden.

Zum anderen lag das Mißlingen am Verständnis von Liturgie beziehungsweise der mangelnden Durchsetzungskraft der wiedergefundenen echten Sicht. Für viele blieb Liturgie das, was sie im Allgemeinbewußtsein weithin war:

Bewundernswert, heilkräftig, nun sogar aufpoliert, im Grunde aber — und zwar von ihrem Wesen her — doch ein (kompliziertes) System von Riten beziehungsweise Zeremonien. Das besagt nicht, es wäre alles beim alten geblieben. Aber leider mußten viele Vertreter der „echten Sicht“ und der zu ihr „Bekehrten“ bald eine bedauerliche Feststellung machen: Sehr schnell hörte man, bedingt durch Gründe unterschiedlicher Prägung und mancherlei Kümernisse, starke Rufe, die das jeweils abgestreifte rubrizistische Gehäuse schnell durch ein anderes (Riten, Vorschriften u. ä.) zu ersetzen wünschten. So kann man den etwas überzogenen Ausspruch der Gegenseite verstehen: am altersschwachen Uhrwerk hat man sich nicht viel versucht, lediglich das Gehäuse wurde geändert.

3.2. Folgerungen für die Liturgiepraktik

Die andere Seite betrifft die auf Praxis gerichtete liturgische Theorie, d. h. die aus der Liturgiekonstitution erwachsenen Instruktionen und Ordnungen. Dazu ist folgendes zu bemerken. Der theoretische Neuansatz des Konzils führte erfreulicherweise bald zu zahlreichen Anweisungen und konkreten Modellen. Dabei war die Umsetzung in die Praxis gar nicht leicht. Einerseits mußte Kontinuität gewahrt bleiben, andererseits wirklich eine neue Route eingeschlagen werden. Da in dieser Hinsicht auf Grund langer Stagnation in wesentlichen Partien sehr wenig Erfahrung vorlag, mußte man solche erst sammeln. Und viele gingen mit Eifer daran, es zu tun. Dabei kam es zu prachtvollen Ergebnissen, aber auch zu mißlungenen Experimenten. Beide Positionen flossen nach und nach in die mit Recht verlangten Ordnungen, d. h. Standardausgaben liturgischer Bücher ein. Etwa zehn Jahre nach Beendigung des Konzils kann man sagen, daß die wesentlichen liturgischen Bücher erstellt sind und damit für das Gebiet der Standardliturgie hilfreiche Modelle vorliegen. Sie sind im großen zu bejahen und werden Segen stiften. Doch läßt sich, speziell in vielen jüngeren Anweisungen und Büchern, ein für überwunden gehaltener, der heutigen Mentalität unverständlicher und überbrizistischer und antiquierter Trend ebenso wenig übersehen (vgl. *Caeremoniale episcoporum*).

Bei den neu geschaffenen Modellen handelt es sich im Grunde um Editionen dreier Schichten: (1) allgemeinverbindliche (römische) Musterausgaben, (2) in die Landessprache übertragene Editionen und (3) Werke, die versuchen, den von den lateinischen Musterausgaben bewußt gelassenen Freiraum im Sinne des ortskirchlichen Prinzips anzugehen. Letztere versuchen vom Grundsatz erwünschter regionaler Liturgiegestaltung her je nach Situation zu adaptieren, anzureichern, zu vereinfachen oder Neuvorschläge einzubringen.

3.3. Folgerungen für den Gemeindevollzug

Die letzte Seite betrifft die Praxis, den eigentlichen Vollzug. Zunächst ist grundsätzlich festzustellen, daß die Erneuerung den Gemeinden wertvollen Ge-

winn gebracht hat. Die Liturgie ist offener, flexibler und in vielem auch reichhaltiger (Schriftlesung) geworden. Menschlicher, unkomplizierter und damit in vielem auch „göttlicher“. Bei der manchmal etwas rasanten Fahrt ging freilich verschiedenen Passagieren etwas der Atem aus, anderen aber hat der frische Wind neue Lebensgeister eingebläst. Viele betrachteten dies als Übergangssituation, bis der Kurs eingefahren sei. Einem Teil der Mitfahrer ging es allerdings noch nicht schnell genug, wieder andere zogen die Notbremse. Diese vielfältigen Schattierungen betreffen Fahrpersonal und Fahrgäste.

Das alles führte, die Entwicklung läßt sich seit einigen Jahren greifen, zu sehr unterschiedlichen Reaktionen. Besonders markant: Der Ruf nach Dauersignalen und Stops⁷. Damit kam es teilweise zu einer ruhigeren Fahrt, aber oft auch zu schleppender. Außerdem: Reisende und Personal stiegen ganz aus oder um; freilich oft aus sehr unterschiedlichen Gründen.

Was gerade dazu noch gesagt werden muß: Manche haben von der Liturgie beziehungsweise ihrer Reform das Allheilmittel erwartet. Das war Utopie. Andere luden der Liturgie Aufgaben auf, die sie — zumindest alle — nicht leisten konnte. (Schlagwort: Die Kirchen sind doch leerer geworden.) Das war ungerecht, Überforderung. Einzig und allein erfolgversprechend erscheint eine realistische Position. Das beinhaltet folgendes: Da es sich beim Gottesdienst um eine wesentliche kirchliche Grundfunktion handelt, haben wir in ihm zugleich einen Seismographen vor uns, das heißt, in ihm spiegeln sich die Wellenbewegungen der Kirche wider. Aber auch: Er selbst ist geprägt von der allgemein kirchlichen Lage! Und nicht zuletzt: Gottesdienst ist ein wichtiges Element, verantwortbares kirchliches Handeln gestalten zu helfen, also positiv: Werte einzubringen, negativ: Fehlformen abbauen zu helfen. *Lex orandi* ist auch heute *Lex credendi*. Aus dieser Analyse sind Folgerungen für die Strategie zu ziehen. Damit sind wir beim gegenwärtigen Stand.

II. Skizze der gegenwärtigen Lage

Überblicken wir die gegenwärtige liturgische Landschaft unvoreingenommen, sei trotz vielfältiger Unkenrufe zunächst die durchaus positive Grundsituation gewürdigt. Im ganzen gesehen kann man sich nämlich durchaus über einen herzhaften Schritt im Zuge zeitgemäßer Reformen erfreuen und dazu in vielem ein wünschenswertes Einpendeln auf wirklichkeitsorientierte Basis konstatieren. Utopistisches Schwärmertum einer totalen Improvisationsliturgie hat sich ebenso an den Rand manövriert wie die Position des gleichfalls lebensfremden, von der

⁷ Dazu vgl. die Diskussion in zeitgenössischen Periodica, vor allem im Umkreis der Thematik „10 Jahre Liturgiereform“.

Idee eines bis ins letzte Detail vorzuprogrammierenden Ablaufs besessenen (oft restaurativen) Rubrizismus.

Die Schattierungen dazwischen sind freilich mannigfaltig und leider keinesfalls in allem erfreulich. Zum einen gibt es Ressentiments, man steigt aus. Oder: Die Helden von gestern sind müde geworden. Zum anderen: Rufe nach dem Kadi verstärken sich⁸, neue oder absehbare liturgische Ordnungen⁹ erliegen wieder mehr übertriebener Reglementierung und Komplizierung¹⁰. Daneben aber auch erfreuliche Konsequenzen aus manchmal freilich schmerzhaft bewußt gewordenen Äußerungen. Nämlich: Liturgie ist nicht Betriebsamkeit, heißt nicht Berieseln. Oder: Liturgie besteht nicht nur aus Wort, sondern auch aus Anschaulichem, dem Bild. Liturgie beruht nicht nur in Aktion, sondern bedarf auch der Meditation. Liturgie ist nicht nur geprägt von edler Nüchternheit, sondern hat auch Vielfalt, Fülle, Farbe, Licht und Wärme nötig, muß Geborgenheit schaffen. Sie darf sich nicht vor Aktionen drücken, sie muß aber auch Platz schaffen für Enthusiasmus, das Visionäre — ähnlich wie es in einem Lied heißt: Wir haben einen Traum¹¹.

Solcher realistischen, zwar Mißgriffe einsehenden, zugleich aber offenen und um die Kraft des sogenannten „Utopischen“ wissenden Haltung dürfte auch die Zukunft gehören. Das besagt: Auf die Dauer nicht eingeln, selbst wenn Trommelfeuer von überall kommt. Schlappen einzustecken bereit sein, aber doch immer neue Wege versuchen. Planen, aber auch sich überraschen lassen von dem, was im Menschen und vor allem was im unauslotbaren „Charisma des Geistes“ steckt. Was bedeutet das konkret?

III. Perspektiven des Weges in die Zukunft

Liturgie war — das kann jeder einigermaßen Kenner der Liturgiegeschichte bestätigen, und das wurde zu Beginn kurz angerissen — stets Liturgie im Wandel. Sie wird das auch bleiben, beziehungsweise bleiben müssen. Kirche ist ja auf Vollendung hin angelegt, und damit sind auch ihre Hauptwirkformen Verkündigung, Liturgie und Diakonie dem verpflichtet. Kirche darf sich deshalb auch nicht — gerade dann wenn es auf Grund negativer Erscheinungen verführerisch

⁸ Vgl. betr. Ruf nach Autorität etwa WIRTH, P.: Unzeitgemäße Gedanken über die Liturgie; Klerusblatt (München) 55 (1975) Nr. 5 (Mai) 106—107.

⁹ Dazu vgl. etwa den Vorentwurf zu: Caeremoniale episcoporum; Rom 1975, passim.

¹⁰ Einen gewissen ersten offiziellen ernüchternden Umschwung nach den hochgespannten Erwartungen der frühen Dokumente im Anschluß an das Konzil brachte die: *Instructio tertia ad constitutionem „De sacra Liturgia“ recte exsequendam*; Rom 1970.

¹¹ Dazu vgl. die Bilanz, gezogen auf einer Veranstaltung in München und veröffentlicht als: *Kult in der säkularisierten Welt — Mit Beiträgen von B. FISCHER, E. J. LENGELING, R. SCHAEFELER, F. SCHULZ, H.-R. MÜLLER-SCHWEFE*; Regensburg 1975.

wäre — in die Rolle des statischen drängen lassen. Entwicklung ist ein Faktor, in dessen Koordinatensystem auch die Kirche steht. Deswegen sollte sie selbst den Schein vermeiden, als würde sie sich dem widersetzen. Auf dem Weg zu positiver Lösung heißt es zunächst grundsätzlich, das Wirken williger Kräfte anzunehmen. Dazu die Geister wirklich, d. h. mittels echter Kriterien zu prüfen und dabei das Detail und das Ganze ins Auge zu fassen. Vor allem alles Gute aufzugreifen und es nutzbar zu machen. Außerdem auch aus der Geschichte wirklich lernen, nicht nur Daten memorieren. Das heißt für unseren Fall zunächst darum wissen, daß das starre, überlange Festhalten an den tridentinischen liturgischen Positionen und Editionen oft überaus fatal war. Wertvolle Initiativen wurden durch sie abgewürgt. Dies hat den stets nötigen Erneuerungsprozeß verschleppt und ist deshalb mitschuldig an zum Teil explosionsartigen und ungenügend bedachten Reaktionen (in allen Lagern). Das Wissen darum sollte auch bewußt machen, daß der Ruf nach gebremstem Zug nach so kurzer, etwas beschleunigter Reformfahrt reichlich früh kam.

Das ist auch neueren Einwürfen gegenüber zu sagen, die behaupten, die Reformen seien von oben dekretiert. Hinsichtlich gewisser Details stimmt das. Wer sich aber an vielfältiges Unbehagen vor den Reformen erinnert (bzw. in entsprechenden Veröffentlichungen nachliest) weiß, daß gerade auch das „Volk“ Reformen gewollt hat. Und in vielem seine Wünsche erfüllt sieht. Außerdem: Wer kirchliches Amt bejaht, muß auch die darin enthaltene Verpflichtung zum „Führen“ bejahen. Täten das Verantwortliche nicht, würde man ihnen mit Recht Konzeptionslosigkeit vorhalten.

Unliebsame Überraschungen, wie sie bezüglich jüngster Reformen ohne Zweifel anzutreffen sind, dürften zumindest gemildert werden, wenn sich die Kirche nicht nur theoretisch zum Prinzip ständiger „Erneuerung“ — und das besagt immer wieder „Veränderung“ — bekennt, sondern dem auch in praxi stets eine Chance gibt.

Hinsichtlich der Details, die weiter „in der Reform“ bleiben, beziehungsweise verbessert werden müssen, könnte man eine Menge aufzählen. Doch scheint es hier besser, einige grundlegende Linien anzugeben, die für die Weiterarbeit nützlich sind, und diese an aussagekräftigen Beispielen zu verdeutlichen.

1. Allgemeines

Um der Verantwortung gegenüber dem Gehen auf den Tag Omega hin gerecht zu werden, muß zunächst klar vor Augen stehen, daß steter Wandel zur Vervollkommenung hin ein immanentes Prinzip der Kirche ist. In diesem Bereich ist es dabei Aufgabe der Theologie, immer wieder geeignete Wege zu zeigen, Aufgabe der kirchenleitenden Gremien, das Verantwortbare zu planen und Aufgabe der Gemeinden, diese Hilfen zur Auferbauung im Geiste ins Auge zu fassen

und sinnvoll zu verwirklichen. Das gelingt jedoch nur, wenn alle sich grundsätzlich als Partner am gemeinsamen Werk verstehen und in ehrlicher Partnerschaft zusammenwirken.

1.1. Wissenschaft

Bei kirchlichen Entwicklungsprozessen nimmt die Theologie eine wichtige Stelle ein. Das gilt auch hinsichtlich der hier anstehenden Fragen. Dabei ist klar, daß nicht alle Denkmodelle sofort beziehungsweise allgemein in die Kirchenwirklichkeit umsetzbar sind. Doch kann der Theologie ebenfalls nicht das grundsätzliche Recht bestritten werden, weiterzudenken, selbst dann, wenn, wie manche meinen, das große Werk der Liturgiereform nun seinen Abschluß erreicht habe.

Das gilt zunächst einmal für das Gesamt der Theologie und die Zusammenarbeit der einzelnen Fächer. Unbeschadet wertvoller positiver Einzelbeispiele und gemeinsamer Aktionen steckt dieses Zusammenwirken — hier der Liturgiewissenschaft und anderer Disziplinen — jedoch noch sehr in den Anfängen. Für die nichtliturgischen Fächer wäre zu wünschen, daß sie noch nachhaltiger die Tatsache würdigen würden: Gottesdienst ist neben Martyria und Diakonia eine Grundform kirchlichen Wirkens, und daher gebührt ihr entsprechender Stellenwert. Er ist hinsichtlich Wesen und Ausbildung mehr als ein in etwa ein paar Stunden erlernbarer Komplex von „Handgriffen“ und „Techniken“ ergänzt durch etwas Spiritualität.

Der Liturgiewissenschaft ihrerseits muß ins Stammbuch geschrieben werden, daß sie oft die anderen Fächer zu wenig ernst nimmt, sich zu wenig mit ihnen beschäftigt, beziehungsweise ihre Ergebnisse zu wenig würdigt und verarbeitet. Zugegeben, daß viele Kräfte in der letzten Zeit durch Arbeiten an neuen Ordnungen aufgesaugt waren. Wenn aber Liturgiewissenschaft nun, da hier das Feld überschaubarer geworden ist, sich damit zufrieden gibt, Imagepflege zu treiben, indem sie im Bereich der neuen Ordnungen Drehungen um sich selbst vollführt, dann wird sie wieder in das Stadium einer vorkonziliaren Rubrizistik (d. h. etwa zwei Semesterstunden im Pastoraljahr) hinabsinken. Auch die nichtliturgischen Fächer der Theologie können mithelfen, daß dies nicht (wieder) passiert.

Für die Liturgiewissenschaft seien folgende Wünsche geäußert: 1. Der Liturgie und Liturgiewissenschaft muß, ähnlich wie anderen Zweigen der Theologie und Kirchenpraxis, ein Freiraum bleiben beziehungsweise erhalten und ausgebaut werden, um erkunden und erproben zu können, was gerade dem heutigen Menschen gottesdienstlich zum Heile dient. Das betrifft vor allem die Frage, was ihm echtes, anziehendes und packendes Symbol sein kann, d. h. Element, zum Mysterium zu finden und es zu erschließen. 2. Um dabei ernstgenommen zu werden beziehungsweise Mißverständnisse zu vermeiden und zum Teil verscherzten Kredit wiederzuerlangen, darf Liturgiewissenschaft nicht einseitig bleiben. Sie

muß sich vor allem ihrer Verantwortung bewußt sein, und zwar sowohl dem Vermächtnis der (wirklichen!) Offenbarung gegenüber als auch gegenüber der konkreten heutigen Welt. Liturgiewissenschaft muß kritisch fragen. Sie muß sich aber auch selbst befragen lassen und Rechenschaft geben. 3. Um das leisten zu können, speziell verantwortbare Wege zu finden, braucht Liturgiewissenschaft vor allem Vertrauen. Nur mit dieser grundsätzlichen Vorgabe kann sie wirken und planen, und zwar zukunftsverantwortlich und mit schöpferischer Phantasie. Die Vorgabe des Vertrauens betrifft speziell die Gemeinden und die Kirchenleitungen. 4. Besonders wichtig ist die Heranbildung guter Liturgen. Für letztere Sparte kann man adaptieren, was G. Gründgens († 1963), ein bedeutender deutscher Theatermann, einmal bezüglich seines Metiers sagte. Das bedeutet dann: Liturgie verantwortlich feiern kann nicht allein heißen, eine kühne Vorstellung von ihr zu haben, sondern beinhaltet die Verpflichtung, diese Vorstellung aus ihrem Geist zu gewinnen, sie den hauptsächlichen Mitträgern zu übermitteln und vor allem für die Beteiligten (Mitfeiernden) verständlich zu realisieren.

1.2. Die Gemeinden

Kirchliches Wirken zielt auf das Leben Gottes in seinem Volk, in seinen Gliedern. Deswegen muß die Auferbauung der Gemeinden wichtigstes Ziel sein. Das gilt auch für die Theologie. Sie muß bei ihrem Tun die Gemeinde im Auge haben. Doch darf auch die Gemeinde die Theologie nicht übersehen. Sie soll stets wissen, daß Theologie Wege suchen muß. Gemeinden und Theologie müssen aneinander spüren, daß man sich ernst nimmt, daß man nicht im Gestern leben kann, aber auch, daß beispielsweise Überrumpelungen nach Übermorgen hin unerträglich sind. Dagegen sollte man sich wehren. Von beiden Seiten.

1.3. Die Kirchenleitungen

Sollte das Gesamtwerk gelingen, wird es sehr auf die integrierende Funktion der Leitung ankommen. Konflikte lassen sich nicht vermeiden. Aber sie müssen ehrlich ausgetragen werden. Leitziel soll der gemeinsame Weg sein. Kirchlich führen heißt auch: Anregen, Anregungen aufgreifen, das Bemühen begleiten und stützen. Koordinieren und ausgleichen, Schwierigkeiten nebst Resignation sehen und überwinden helfen, sowie sich mitfreuen am Erreichten. Vor allem christlichen Optimismus vermitteln und wachhalten.

2. Spezielles

Liturgiereform kann also nie am Ende sein, wenn es auch bewegtere Phasen und ruhigere gibt. Was wäre nun für die nächste Zeit ganz konkret im Auge zu behalten?

2.1. Bewahren — neu entdecken

Die Liturgie hat in der letzten Zeit eine vergleichsweise stürmische Entwicklung genommen. Es wurden neue Perspektiven entdeckt, einige davon in die Praxis umgesetzt. Vor allem hat sich die Frage: Gottesdienst, was ist das, sein Wesen und Gehalt, in ganz neuer Weise gestellt. Im Rausch der Entwicklung hat es manchmal an Tiefgang und Besonnenheit gefehlt. Hier sollte Versäumtes nachgeholt werden, wieder das Ganze mehr in den Blick kommen. Vor allem, daß die Verbindung zu echter Tradition, insofern sie Buchstabiertafel der Botschaft Christi ist, nicht abreißen darf.

Hier kann der Blick auf das Gesamt der theologischen Wissensgebiete hilfreich sein. Als Beispiel seien folgende Fragekreise genannt: Gottesdienst im Judentum und Hellenismus sowie zur Zeit der Urkirche. Oder: die Stellung Christi zum Gottesdienst. Was bedeutet das etwa konkret für die christliche Liturgie: Jesus hat seine Konzeption verkündet und doch zugleich den Tempeldienst nicht mißachtet, die Synagoge besucht sowie die Haus- und Familienliturgie gepflegt. — Auf dem historischen Sektor wären das Traditionsbewußtsein und die Ausdrucksformen der je entsprechenden Kirchen neu zu entdecken und daraus Lehren und Anregungen zu schöpfen; und sie sich gegenseitig zu vermitteln. Ferner auch die pädagogische Seite der Geschichte nicht zu übersehen: Es gab ebenfalls (schon) Wege und Irrwege. Nunmehr hieße es, sich vor letzteren zu bewahren. Aber auch: von der beseligenden Kraft der Überlieferung getragen sein. Und sich bei Irrwegen von ihr trösten lassen. Um den Wellenschlag der Geschichte wissen.

2.2. Vertiefen — äußerlich und innerlich

Wenn Liturgiereform nur ein Programmwechsel war, dann schade für die „Gebühren“. Das, was an grundlegenden Perspektiven wiederentdeckt wurde und wird, muß nicht nur stets erneut gesät werden, sondern ebenso einwurzeln. Dazu gehört auch Geduld. Es muß vor allem verankert und integriert werden. Das gilt sowohl hinsichtlich der systematischen Disziplinen der Theologie als auch, was das Glaubensleben der Gemeinden betrifft. Es ist zu fragen: wie ergänzen sich Glaube (Dogma), Ethos (Moral) und Gebet (Liturgie), welche Wechselwirkungen bestehen. Ist Liturgie wirklich gebeteter Glaube, zeigt sich Wesentliches des Glaubens tatsächlich im Gottesdienst? Oder ist er gespickt von Nebensächlichkeiten? Stimmt das Menschenbild der Liturgie — in seinen Meßformularen, in klösterlicher Liturgie (Jungfrauenweihe, Profeß) und asketischen Ermunterungen? Oder: Wie können die Sparten der Praktischen Theologie, nämlich Verkündigung, Gottesdienst und Lebenshilfe, noch mehr als es geschieht, als Teile gemeinsamer Stoßkraft wirken? Ein wichtiges Wort gelte der Spiritualität. Liturgische Vollzüge sind durchschaubarer geworden und haben energisch den Weg zum Menschen beschritten. Sollen sie jedoch mehr sein als

Ablauf, Ritus, müssen sie sich einsenken, Fleisch werden. Dazu muß man Hilfen geben zum Erfassen und Meditieren — und Zeit dazu lassen.

Zur inneren Bereitung muß verantwortbarer äußerer Vollzug kommen. Gemeinsames Handeln — und das ist ein Großteil des Gottesdienstes, setzt gemeinsames Repertoire voraus. Etwa Singen und Beten. Daneben aber, und das gilt speziell für gottesdienstliche Kleingruppenformen, heißt es Hilfe zu leisten zu echt charismatischem Tun, zum Vollzug im Geiste. Beispielsweise Platz lassen und finden für spontanes Tun, für freie Entfaltung. So, daß auch „nicht Vorgeplantes“ zum Zug kommen kann und doch die Leitlinie „daß es in Ordnung geschehe“ (1 Kor 14, 40) in Kraft bleibt.

2.3. Offen bleiben — neue Formen gewinnen

Liturgie ist Bleibendem verpflichtet aber auch dem Kairos, der gegenwärtigen Heilstunde. Liturgie stellt zugleich Ausdruck des Betens im Kairos dar. Von daher muß sie vor allem auch weiterhin offen sein gegenüber den Bedürfnissen und Fähigkeiten ihrer Zeit. Proprium der Liturgie ist Feier. Und zwar: „Gemeindeversammlung nach Art einer Feier (Fest) mit betont geistlichem Charakter.“ Ihr tiefstes, also das Kerngeschehen, ist die Koinonia (Teilhabe) mit Gott und untereinander. Dieses aber ist eingebettet in äußerlich Erkennbares: eine Kernhandlung. Etwa Zusammenkunft im Magnetfeld des Wortes, eines Mahles oder eines Szenischen Vollzugs (Fußwaschung).

Die christlichen Kernhandlungen sind weithin „unaufgebbbar“, stellen einheitsstiftende Elemente dar und haben zudem die Funktion von „Wiedererkennungszeichen“ für die Gemeinde. Andererseits sind sie so geistlich geladen, daß erläuternde Ausdeutungen (Interpretamente) nützlich sind, welche den Kern beziehungsweise die Kernhandlung nach verschiedenen Seiten hin interpretieren. Gerade auf diesem Feld liegen wertvolle Chancen für regionale Liturgiegestaltung. Und sie müßten noch weit mehr als es geschieht genutzt werden, sei es im deutschsprachigen Bereich, in Afrika oder anderswo. Ihre Aufgabe ist es nicht zuletzt — und zwar ergänzend zu den einheitsstiftenden und sie ausdrückenden Elementen — die andere Seite, also das Charisma der Vielfalt zu dokumentieren.

Dies alles aber ist verwiesen auf das Koordinatensystem der Sinne. Die dem zugrundeliegenden Elemente stellen den Hauptwerkstoff für liturgisches Gestalten dar. Es ist dies das Optische (sehen und optisch Eindruck schaffen), das Akustische (hören und reden) und das, was mit dem Sammelbegriff Kontaktsinnbereich wiedergegeben (Handschlag, Duft u. ä.) sei.

Auf den genannten Sektoren liegt auch das Wirkungsfeld für die stets nötigen Neuansätze. Kurz gesagt geht es darum, sich umzuschauen, was heutigen Menschen Symbol sein kann. Symbol als gewissermaßen zwar etwas Uneigent-

liches, was aber Kontakt zum Eigentlichen schafft. Es geht darum, das Beispiel Jesu, der mit Gleichnissen, Zeichen und Handlungen verkündete, betete und diente, auch gottesdienstlich, und zwar dem Heute zu übersetzen. Was bedeutet das?

1. Die katholische Liturgie hat in jüngster Zeit in verstärktem Maße wieder das „Wort“ entdeckt; auf diesem Feld verdanken wir viel den Kirchen der Reformation. Wir müssen das Wort aber noch viel besser finden. Beispielsweise: die reiche Vielfalt — ohne zu zerreden. Die überzeugende Kraft, ohne zu überumpeln, die echte, wahre Form, das poesievolle Wort, welches das Gemüt bewegt. Und zwar in natürlicher Gestalt sowie in Form der (als Schöpfungsgabe verstandenen) technischen Medien¹². Die Kirchen des Ostens betrachten die Vielzahl der Sprachen in der Liturgie als Ausdruck pluraler Vielfalt des zugleich einenden Geistes des ersten christlichen Pfingstfestes. Dieses Motiv könnte uns auch auf anderen Sektoren weiterhelfen. Und nicht nur hinsichtlich des Wortes.

Beispielsweise wissen wir: Gemeinsame Sprache eint, unbekannte Sprachen trennen. Gerade eine Weltkirche hat hier ihre Probleme. Der globale Ruf „mehr Latein“ hilft hier nicht weiter. Leider ist der ehemals verbindende Charakter dieser Sprache weiter geschwunden. Das Faktum besteht, Klagen und Rückzugsgefechte nützen wenig. Die Liturgiegeschichte tröstet aber auch hier. In Rom wurde um 400 die damalige Weltsprache Griechisch durch Latein ersetzt. Müßte es nicht auch heute passable Wege geben? Das Kyrie eleison und Hagios ho theos blieben (ähnlich wie das alte Amen und Halleluja), das ist erfreulich. Solches hilft Bindung wachhalten an unaufgebbare Vergangenheit. Aber es kam dazu das Neue, etwa: Dominus vobiscum und *Ite missa est*, jedem katholischen Kirchgänger früher vertraut. Christi Mysterium muß „verständlich“ gefeiert werden, es muß offenbaren. Was ist, so haben wir deshalb zu fragen, heute „Umgangssprache“ — Weltsprache? Diese Probleme werden etwa bei Jugendtreffen und internationalen Begegnungen, Touristen- und Urlaubszentren akut und bereits mit Erfolg angegangen.

Ein weiterer Ruf geht an die Dichter, Schriftsteller und Musiker, uns auf dem Gebiet von Wort und Ton Neues zu schenken. Solches, was man feiernd gebrauchen kann, was Glauben stärkt, was aber auch das Herz bewegt.

2. Der Bereich des Optischen, der Gesten und sichtbaren Gestaltungselemente ist in der ersten Phase der Erneuerung nach dem Konzil oft etwas vernachlässigt worden. Dies war einerseits bedingt durch Überdruß an sogenannten „barocken Formen“, andererseits aber auch zum Teil Folge mangelnder Einsicht in die grundlegende Bedeutung dieses Feldes. Glücklicherweise haben wir wieder die echte Wertigkeit erkannt (ohne in nostalgischen Trend verfallen

¹² Damit sind einerseits die vielfältigen literarischen Gattungen samt ihren Ausprägungen sowie verantwortete Darbietung gemeint, andererseits die technischen „Tonträger“ (Platte, Band, Tonfunk usw.).

zu wollen). Gerade hier scheint eine wichtige Chance für die Neugestaltung liturgischer Feiern zu liegen: das Bild, darstellende Formen und Szenische Gebilde. Und auch hier gilt es, die natürlichen Ausdrucksformen (Handsclag, Friedensgruß usw.) dezent einzubeziehen, ohne die nachhaltigen modernen technischen Möglichkeiten zu übersehen. Vielleicht kann dabei ebenfalls ein Blick auf den Osten helfen. So sagt der byzantinische Beschluß des Jahres 843: Die Ikone (Christi) soll so hochgeachtet werden wie die Bücher der Evangelien. Denn ähnlich wie das Wort Heil schafft, kann es auch das Bild tun¹³. In letzter Zeit hört man oft den Ruf nach Stille und Sammlung. Das ist richtig. Soll das gelingen, muß aber mehr getan werden, als bloß eine „Pause“ einzuplanen. Ob hier nicht gerade das optische Element mehr helfen könnte? Liturgie kann dramaturgische Impulse geben, die zur Besinnung anregen. Auch hier sind echte Künstler gefragt, das kann man kaum „planen“. Das ist Geschenk. Überzeugendes liturgisches Gestalten (man vgl. Mittelalter und Barock) hat in früher Zeit zu schauender Stille und Besinnung (die innerlich aktiv ist) geführt (vgl. Auferstehungsgeschehen). Erfüllte Stille und Überwindung monotonen Einerleis — nicht zuletzt als Gegenpol zu einseitiger Verbalisierung und Aktivismus. Täte das nicht not? Gerade auch die bildenden Künstler sind aufgerufen, durch Kirchenraum und Gestaltung zu freudigem Vollzug der Koinonia beizutragen: Verantwortung aus dem Glauben, aber auch getröstet sein in ihm, Stätte beseligender, erfrischender Feier! Impulse aus dem und für den Rhythmus des Lebendigen.

Liturgiereform recht verstanden, wird immer im weitesten Sinne ökumenisch, allumfassend sein und echte Pluriformität verwirklichen müssen. Und das nicht nur gedanklich, sondern auch was den Ausdruck, d. h. die Formen der Schöpfungsvielfalt betrifft. Dabei gilt es das eigene Terrain (Kultur, Sprachen, Denkformen, Lebensalter usw.) zu sehen, aber ebenso das der anderen nicht zu übersehen¹⁴. Vor allem erscheint wichtig, daß sich nicht nur neue lebendige Formen bilden, sondern diese sich auch an den wieder entdeckten liturgischen Prinzipien orientieren. Nur so sind die erwähnte Zweigleisigkeit der Liturgie, Überwucherungen, Überlagerungen (vgl. Kirchenjahr, Feste- sowie Motivüberschwang) und sonstige Fehlformen — wenigstens für eine einigermaßen Zeitspanne — vermeidbar. Generalüberholung ist überall — auch in der Kirche — von Zeit zu Zeit nötig.

Alles in allem erscheint es hier sinnvoll, sich an die großartige Kosmologie des Kolosserbriefes zu erinnern: Christus ist Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Kreatur. Durch ihn ist alles geschaffen und zu ihm, es besteht

¹³ Vgl. dazu ARANCA, N. N.: *Christos anesti* — Osterbräuche im heutigen Griechenland; Zürich 1968, 60.

¹⁴ Dazu vgl. etwa die vielfältigen Bemühungen um Touristengottesdienste u. ä. — Hinweise in: *Gottesdienst* 9 (1975) Nr. 13 (24. 6.) 97: *Texte für Touristengottesdienste*.

alles in ihm, er ist das Haupt, in ihm ist Fülle (Kol 1, 15 ff.). Liturgie, die von solcher Fülle geprägt ist, wird ihren Zukunftsauftrag nicht verscherzen. Sie wird aber auch in diesem Äon nie „am Ende“ sein können.

Ergebnis und Perspektiven

Unsere Hauptfrage hat gelautet: „Liturgiereform am Ende?“ Wir haben das Signal „Freie Fahrt“ und die „Warnsignale“ bedacht. Grundsätzlich sei dazu festgestellt, daß, um ein Ziel in angemessener Zeit zu erreichen, zügiges Fahren ebenso nötig erscheint, wie bedächtiger Kurs bei schwieriger Strecke. Unter normalen Umständen ist beherzte mittlere Geschwindigkeit wohl meist am Platze. Bei aufzuholendem Weg und bei Dringlichkeit genügt das jedoch kaum. In der gegenwärtigen Lage in Kirche und Welt wäre zu bedenken: Sollten wir die etwas besonnenere Fahrt nicht nutzen, um alsbald wieder Kraft zu freier Fahrt zu besitzen? Wird sie nicht beschwingen, ermuntern, Impulse verleihen, die Hindernisse auf der Strecke leichter überwinden?

Das betrifft die ganze Kirche, das betrifft auch ihre Wirkformen, speziell die Liturgie. Und zwar, weil gerade der heutige Mensch der Umbruchsituation echte, helfende Feier nötig hat. Die Situation ist vergleichbar dem Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit (Entdeckungen, Reformation). Es gilt, dem Menschen eines neuen Koordinatensystems beizustehen. Seinem Verstand die wahren Perspektiven der Welträtsel zu eröffnen, seinen Willen zu freudigen Entschlüssen zu begeistern, seinem Gemüt in den feiernden Zusammenkünften von Großveranstaltungen, Normalgemeinden und Kleingruppen Beglückung (Heimat) finden zu lassen. Hinsichtlich der Gestaltung sollte man eine echte Mitte (zwischen Tradition und Fortschritt) erstreben. Denn auch hier gilt abgewandelt: Der Kopf will oft das Neue, das Herz will immer wieder dasselbe¹⁵.

Das alles müßte ihm die Liturgie begreifen, durchführen und erspüren helfen. Dazu darf uns nichts zu viel und nichts zu wenig sein. Darum kann es aber auch keinen Stillstand geben. Liturgiereform jedenfalls kann eigentlich nie „am Ende“ sein.

¹⁵ Vgl. dazu KÄSTNER, Erhart: Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos; Frankfurt (Letztaufgabe) 1975, 88.

PESCH, Rudolf / ZWERGEL, Herbert A.: *Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung*, Herder Verlag, Freiburg—Basel—Wien 1974, 144 S., Kart.-Lam. ohne Preis.

Neben dem berechtigten Anliegen der konsequenten Redaktionsgeschichte, die „theologische Aussage biblischer, und im neutestamentlichen Bereich da vor allem evangelischer Texte zu erheben, gewinnt heute die alte und bleibende Frage nach dem Verhältnis Jesu zur „Geschichte“ wieder zunehmend an Bedeutung. Auch die vorliegende Publikation ist Ausdruck solchen Bemühens. Sie enthält drei Beiträge von R. Pesch; sie sind bibeltheologischer, bzw. philosophisch-anthropologischer Natur. Mit großem Gewinn begibt man sich hinein in die Reflexionen des Verfassers, die öfter in Meditation übergehen. Dankbar nimmt man ebenfalls die Ausführungen des Psychologen Zwergel über die Bedeutung des Lebens und Todes Jesu entgegen, nicht etwa bloß, weil sie von anderer Warte her manche Ergebnisse des Theologen bestätigen, sondern vor allem deshalb, weil sie sich von einer „kollektiv-psychologisch orientierten Interpretation“ (118) abwenden und der Geschichtlichkeit des Wirkens Jesu als „aktiver Zuwendung“ Raum geben.

Ein wertvolles Buch, das das Denken anregt und zum Meditieren einlädt.

G. Schmahl, Aachen

GESSEL, Wilhelm: *Die Theologie des Gebetes nach „De Oratione“ von Origenes*. Paderborn: Schöningh. 1975. 276 S. 48,— DM.

Die als Habilitationsschrift von der theol. Fakultät der Universität in München angenommene Arbeit stellt nicht den Versuch dar, die gesamte Gebets-theologie des Origenes vor Augen zu stellen. Mit anderen Worten gesagt: Man kann über „De Oratione“ ein Buch verfassen, ohne den Beter Origenes schlechthin zu behandeln. Dies ist möglich, weil „De Oratione“ eine „eigenständige Größe darstellt, die nicht leichtfertig in die sonstigen Äußerungen des Origenes zum Thema Gebet und vor allem nicht in den Rahmen der zahlreich überlieferten origeneischen Gebete hineingepreßt werden sollte“ (10).

Die Bearbeitung gliedert sich in 10 Kapitel mit den Themen: Der formal-literarische Charakter der Gebetsschrift; Die Arten des Gebetes; Gott, der Vater; Die Interzession des Geistes; Das Gebet, „wie es sich geziemt“; Gebet und Vorsehung; Inhalt und Ziel des Bittgebetes; Der Nutzen des Gebetes; Die Erhöhung des Gebetes; Das „unablässige Gebet“.

In Kapitel 11 folgt eine Zusammenfassung. Daran schließen sich ein Quellen- und Literaturverzeichnis wie ein Register mit den antiken und modernen Namen wie den Sachen und Begriffen.

Das Werk, das sich in allen Abschnitten durch aufschlußreiche Ergebnisse auszeichnet, bringt, um nur auf ein Kapitel kurz zu verweisen, unter der Thematik: „Der Nutzen des Gebetes“ die origeneische Überlegung, daß, auch abgesehen von der Erfüllung einer Gebetsbitte, das Gebet „von Nutzen“ sei. Zunächst bewirkt das Gebet dessen, der sich um eine rechte Lebensführung bemüht (199 f.), die Präsenz der entschlafenen Heiligen, die aus ihrer vollkommenen Nächstenliebe heraus gar nicht anders können, als den auf Erden Betenden in echter Solidarität beizustehen (199). Dann ist mit solchem Beten verbunden die Gegenwart der Engel als Diener des Menschen, wobei diese Engel nicht endgültig bestimmt sind, sondern je nach dem Vollkommenheitsgrad ausgewechselt werden können (202). Schließlich kommt zu diesen beiden Arten nützlicher und begleitender Gegenwart noch die notwendige Präsenz des Logos. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Christologie des Origenes. Christus ist nämlich „als Bild Gottes Mittler der Schöpfung; er gibt dem Menschen Anteil am Bilde Gottes... er ist der Weg, der zum Bild der Ähnlichkeit mit Gott führt, d. h. zur größtmöglichen Vergöttlichung, deren ein Mensch fähig ist“ (204). Dazu kommt folgende Überlegung: Nach Origenes geschieht aber noch mehr als bloße Präsenz Gottes im Inneren des Beters.

Es kommt zu einer Art merklichen, vernehmbaren Verbindung zwischen Gott und dem Hegemonikon des Beters. Gessel beschreibt den Gedankengang des Origenes mit den Worten: „Dem Beter wird demnach die Präsenz Gottes in solcher Intensität geschenkt, daß aus dem zunächst hörenden Gott ein Gott wird, der den Beter persönlich in seiner göttlichen, erfahrbaren Kraft anspricht. Auf seiten des Beters ist dazu Ergebung in Gottes Vorsehung vorausgesetzt. Das ganze Bemühen des Beters ist darauf ausgerichtet, Gott zu betrachten und mit ihm, dem Hörenden, würdigen und geziemenden Umgang zu pflegen“ (207). Die Folge davon ist, daß „die Seele, besser ihr Hegemonikon, ... im Gebet die Gottebenbildlichkeit“ (213) aktuiert: „Sie hat für den Augenblick des Gebetes den Zustand erreicht, zu dem sie erschaffen worden ist“ (213).

E. Sauser, Trier

MAGNE, Jean: Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations. (Origines chrétiennes 1). Paris 1975. 239 S. Kart. 60 F.

Die verschiedenen Kirchenordnungen und liturgischen Texte der frühen Christenheit sind seit langem die crux der Fachwissenschaft, vor allem in den Fragen, die die Identifizierung der verschiedenen Überlieferungen der Quellen betreffen. Mit einem solchen Problem setzt sich der Verfasser im ersten Teil seiner vorgelegten Studie auseinander. Er entdeckt unter den Glossen zu den Kapiteln über die Charismen in den „Apostolischen Konstitutionen“ (VIII, 1—2) einen Text von etwa vierzig Zeilen, den er der „Apostolischen Überlieferung über die Charismen“ des Hippolyt zuschreibt. Ihr wahrer Titel ist jedoch nicht „Apostolische Überlieferung“, sondern sie ist identisch mit den „Diataxeis tôn hagiôn apostolôn“. Besonderer Erwähnung wert ist in diesem Zusammenhang die ausführliche, chronologische Bibliographie am Schluß des Bandes (193—225).

Im zweiten Teil dieser Studie gilt die Aufmerksamkeit den Weiheriten der Diataxeis. Die genaue Textanalyse führt zurück zu den neutestamentlichen Anfängen des Weiherituals. Der Bischof wurde nicht nur vom Volke gewählt, sondern auch von ihm geweiht, und zwar durch Handauflegung seitens aller unter Stillschweigen. Die Priester wurden durch die Handauflegung ihrer Amtsbrüder geweiht, die die Priester noch heute bei der Priesterweihe vollziehen. Diese Ergebnisse sind dazu angetan, die Geschichte und Theologie des Bischofs- und Priesteramtes neu zu durchdenken, besonders was die Frage der *successio apostolica* betrifft.

Der vorliegende Band eröffnet eine neue Reihe „Origines chrétiennes“; es ist ihr Ziel, Untersuchungen über Ursprung und Anfänge des Christentums einem größeren Kreis von Interessenten zugänglich zu machen, als dies bisher — vor allem in den einschlägigen Fachzeitschriften — der Fall war.

F. Schnitzler, Trier

MAGNE, Jean: Sacrifice et sacerdoce. Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens, de ce communisme pratique à un capitalisme charitable, de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu, des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion. (Origines chrétiennes 2). Paris 1975. 219 S. 60 F.

Die zweite von MAGNE vorliegende Studie gilt der Geschichte des christlichen Opfers und Priestertums. Sie baut auf der Analyse der Weiheriten der Diataxeis auf. Den Ausgangspunkt bildet ein Satz aus dem Weihegebet der Bischofsweihe: „(Schau auf deinen Diener, den du erwählt hast, deine heilige Herde zu weiden) und dir die Gaben deiner heiligen Kirche zu opfern“ (S. 7). Dieser Satz führt in eine Zeit zurück, die der Auffassung des Klemensbriefes nahekommt; auch dort werden das Weiden der Herde und das Opfern der Gaben als priesterliche oder bischöfliche Aufgaben angeführt. Die Darbringung der Gaben war noch weit entfernt von dem, was später aus ihr werden sollte. Der Verfasser untersucht zunächst die spätere Entwicklung, um von hier aus zu den Ursprüngen vorzustoßen.

Die ersten vier Kapitel sind der Analyse der patristischen und liturgischen Texte gewidmet. Ihr Ergebnis ist die Erkenntnis, daß es sich bei der — oft konsekratorischen —

Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien um ein ursprüngliches Gebet der Darbringung der Gaben handelt, die die Gläubigen herbeibrachten. Sie bezieht sich wie auch das *Supra quae* des Römischen Kanon und die liturgischen Erläuterungen des Irenäus und Tertullian auf Gen 4, 4: „Gott schaute auf Abel und sein Opfer.“

In den folgenden Kapiteln untersucht der Verfasser die Ursprünge der Darbringung der Gaben. Ihr Niederlegen in die Hände des Bischofs während der Synaxis ist bereits eine spätere Entwicklung; anfänglich war es das Niederlegen von Geld zu Füßen der Apostel (Act 4, 32—37; 5, 2). Dieses Herbeibringen und Niederlegen der Gaben ist schon in den Evangelien vorgezeichnet; die Forderung Jesu an den reichen Jüngling lautet, auf alle seine Güter zu verzichten, sie zu verkaufen und den Erlös den Armen zur Verfügung zu stellen. Im Gnostizismus spielt die Auffassung von der völligen Entäußerung eine entscheidende Rolle: die, die von oben stammen, müssen sich, um wieder nach oben zurückzukehren, der Welt hier unten gänzlich entfremden; ihr Einfluß auf das Christentum ist nicht zu verkennen.

Das letzte Kapitel setzt sich mit der Wahl des Opfers des Abel als Prototyp des christlichen Opfers auf antignostischem und antijüdischem Hintergrund auseinander.

Beide mit Sorgfalt durchgeführten vorliegenden Untersuchungen von Magne sind von großem Interesse sowohl für die Liturgiewissenschaft als auch besonders für die Sakramententheologie, die von den Anfängen des Christentums her neue Impulse erhält.

F. Schnitzler, Trier

AUGUSTINUS, Aurelius: Der Lehrer. De Magistro. Übertragen von C. J. PERL. — Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1974. 122 S. Ln. 9,80 DM.

De Magistro gehört zu den Büchern der philosophischen Kategorie und „stellt zugleich den letzten rein philosophischen Dialog des jungen Augustinus... dar“ (VII). Dieses Buch, das von Perl im ausgezeichneten Vorwort „ein Buch der Revolte“ (VII) genannt wird, entwertet mit einer „Schonungslosigkeit sondergleichen“ (VIII) einen Mythos, „der das Werden und Wesen der menschlichen Erkenntnis seit Jahrtausenden bis auf den heutigen Tag beherrscht: der Irrglaube, daß ein Mensch vom anderen etwas lernen könne. Im Lehrer geht es um die entscheidende Frage, ob Erkenntnis überhaupt durch Lehre, d. h. durch Vermittlung der menschlichen Sprache möglich sei. Die Wahrheitsbefähigung unserer Vernunft wird hierbei nicht im geringsten in Zweifel gezogen, die Wahrheit unseres Denkens ebenso wenig, negiert wird nur der selbstherrliche Anspruch des Lehrers, der als Mensch unter Menschen in der Illusion lebt, einem anderen etwas beibringen zu können. Das kommt einer Torpedierung aller idealistischen Erkenntnisauffassung gleich, die in der Bildung ihr Ziel sieht“ (VIII). — Den vielen Negationen, die dieses Buch durchziehen, steht aber ein entscheidendes Positivum gegenüber, das diese Schrift zu einem Werk von „epochaler Bedeutung“ (XVI) werden läßt, die Erkenntnis nämlich, daß die eigentliche Belehrung des Menschen nur erfolgen kann durch die ihm innewohnende unwandelbare Wahrheit und Weisheit, die nichts anderes als Christus ist. Damit ist das augustinische Problem der Illumination angesprochen, das, im Hinblick auf Christus, in die Worte gefaßt werden kann: „Alles, was von außen als Lehre an das Ohr des Menschen dringt, mahnt ihn bloß, regt ihn nur an, die von innen her unseren Geist regierende Wahrheit zu befragen, und von ihr die Kraft zu beziehen, mit der der denkende Mensch sein Urteil fällt“ (XVI). So könnte man in diesen Gedankengängen auch die These von der „Folgsamkeit gegenüber der Christus-Wahrheit“ (XVIII) entdecken. Schließlich weist Augustin auch auf die Tatsache hin, daß die Täuschung der Menschen, sie würden durch äußere Rede in der Tat unterrichtet, auf folgender Gegebenheit aufbaut: „Weil der Empfang der inneren Belehrung meist so rasch, so unmittelbar erfolgt, daß sie (sc. die Menschen) nicht unterscheiden können, was sie ‚von außen‘ und was sie ‚von innen‘ vernommen haben“ (XIX). Mit Recht fügt Perl daran die Bemerkung: „Hiermit ist ein Tatbestand aufgedeckt, der das Geheimnisvollste des menschlichen Innenlebens betrifft. Denn die Möglichkeit, daß sich die beiden Kategorien des Außen und Innen aufheben, ihre Unterscheidung also wegfällt: diese Möglichkeit eröffnet eine ganz neue Sicht der Seinsordnung“ (XIX).

E. Sauser, Trier

SCHEFFCZYK, Leo: Gott-loser Gottesglaube. Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung. Regensburg: Verlag Josef Habel. 1974. 244 S. Kart. 19,80 DM. Ln. 24,80 DM.

Der bekannte Münchener Dogmatiker prüft in diesem Buch eine einflußreiche theologische Richtung des 20. Jahrhunderts, nämlich das nichttheistische Gottesverständnis, dem vor allem die Entobjektivierung Gottes und seine Einbeziehung in die menschliche Subjektivität eigentümlich ist. Sch. untersucht zuerst die Ursprünge und Antriebe des nichttheistischen Denkens. Dann stellt er Entwürfe einer nichttheistischen Gotteslehre vor, indem er Karl Barth, Rudolf Bultmann, Herbert Braun, Paul Tillich, Leslie Dewart, Gotthold Hasenhüttel, Dietrich Bonhoeffer und John A. T. Robinson berücksichtigt. Schließlich skizziert er ein Gottesbild, das die berechtigten Anliegen des Nichttheismus aufgreift, ohne den Irrtümern, Verdunkelungen und fragwürdigen Tendenzen zu verfallen. Er erläutert insbesondere die Bedeutung einer natürlichen Theologie, das Geheimnis der Weltbeziehung Gottes, die Einheit des Gottes 'für uns' und des Gottes 'an sich', die analoge Übertragung des Person-Begriffes auf Gott sowie die Über-Personalität des dreifaltigen Gottes.

Die Studie, in der u. a. der protestantische Theologe Klaus Bockmühl (Atheismus im Christentum, Wuppertal, 1969) eine Autorität darstellt, ist informativ, kritisch und dazu gut lesbar. Sie kann in hohem Maße dazu beitragen, manche theologische Ansichten, die in Wort und Schrift oft nur schlagwortartig und ohne nähere Erläuterung vorgebracht werden, geistesgeschichtlich und theologisch einzuordnen und zu beurteilen.

Das zweite Glied der S. 108 zitierten dreigliedrigen Aussage Bultmanns muß richtig heißen: „nur wem Vertrauen geschenkt ist, kann vertrauen“. Im Blick auf Joh 3, 16 (Gott gab (!) seinen eingeborenen Sohn) kann man vielleicht doch auch den Sohn (und nicht nur den Hl. Geist) als ‚Gabe Gottes‘ bezeichnen (vgl. dagegen S. 236).

H. Schützeichel, Trier

ALBERTI MAGNI OPERA omnia t. XVII pars I. Münster. Aschendorff 1975. XXXIX u. 116 S. Kart. 138,— DM.

In der Editio Coloniensis der Werke Alberts d. Gr. ist der Teilband XVII, 1 erschienen. Vom Herausgeber Paul Simon ist in seinem gewählten Latein eine Würdigung Bernhard Geyers vorangestellt, der im 95. Lebensjahre am 4. 4. 1974 starb, nachdem er dem Albertus-Magnus-Institut seit der Gründung (1931) aktiv, weitsichtig und klug vorangestanden hatte.

Der vorliegende Teilband bringt zunächst die schon früher gedruckte Schrift *De unitate intellectus*, in der Albert um 1263 rein philosophisch und in scholastischer Art mit der Lehre der Averroisten sich auseinandersetzt. Für den emsigen, während der Drucklegung erkrankten Alfons Hufnagel schrieb auf dessen Wunsch Paul Simon das Vorwort. Von den 24 Handschriften, in denen der Traktat enthalten ist, hatte Hufnagel 23 kollationiert. Die 6 ältesten wurden der Edition zugrunde gelegt; eine davon war schon in den Druckausgaben früher verwandt worden. Paul Simon hat für die Varianten und den „Quellenapparat“ sehr viel beigetragen.

Alberts Schrift *De XV Problemibus* antwortet auf 15 Fragen eines Aegidius und ist wichtig für die Verurteilung des Averroisten Siger von Brabant und damit auch für den Kampf gegen die Lehre des Aquinaten von der Einzigkeit der Wesensform des Menschen durch Robert Kilwardby u. a. Erstanden ist die Schrift um 1270, als Albert erfahren hatte, daß der Averroismus auch in Paris verfochten wurde. Bernhard Geyer konnte 1972 noch selbst diese Ausgabe, in der die Mängel der von Mandonnet gemachten Erstausgabe ausgemerzt wurden, durckfertig machen. Er hat 6 Handschriften des 13.—15. Jahrhunderts kollationiert und sie 2 Gruppen zugeordnet. Seine Edition wendet zuweilen sich von allen handschriftlich bezeugten Lesarten ab. Sie zeigt die überragende Genauigkeit Geyers im „Varianten“- und seine erstaunliche Belesenheit im „Autorenapparat“.

Der Generalmagister der Dominikaner bat 1271 Albert, Thomas von Aquin und Robert Kilwardby um eine kurze Antwort auf 43 Fragen. Während die Antworten der beiden letztgenannten längst veröffentlicht waren, wurde die Alberts erst 1960 in einer Londoner Handschrift entdeckt, der sich noch eine Klagenfurter hinzugesellte. Im Einvernehmen mit dem Albertus-Magnus-Institut hat Jak. Weisheipl OP seinen Londoner Fund sofort ediert und die Klagenfurter Handschrift kollationiert. Nachdem er seine Vorarbeiten dem Albertus-Magnus-Institut übergeben hatte, brachte Paul Simon einige wichtige Verbesserungen an und schrieb die Prolegomena.

Alberts Schrift *De fato*, früher oft dem Aquinaten zugeschrieben und daher auch unter dessen Namen gedruckt, wurde vor etwa 50 Jahren durch Fried. Pelster SJ ihrem wahren Autor zuerkannt. Der jetzigen von Bernhard Geyer 1973 gewünschten Edition liegen 14 Handschriften und 4 Drucke zugrunde, deren zahlreiche Textunterschiede vermerkt sind. Beim 2. „Apparat“, der nur eine Auswahl bieten möchte, besonders aus Alberts eigenen Werken, wodurch die Autorschaft Alberts erhärtet wird, vergeht dem Leser fast das Staunen über die Fülle dieser Auswahl. Dank spricht Paul Simon vornehmlich der Kommission, die der Fortsetzung der Editio Leonina sich widmet und Fotokopien zur Verfügung gestellt hat, und P. Dr. Albert Fries CSSR aus Reichhaltige und vorzügliche Register beschließen auch diesen mustergültigen Teilband.

Ignaz Backes

MÜHLEN, Heribert: Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma — Geist — Befreiung. München: Don Bosco-Verlag. 1974. 276 S. Kart. 24,80 DM.

In diesem Buch möchte M., der führende Pneumatologe in Deutschland, die „Katholische Charismatische Erneuerung“, die nach dem Vaticanum II (zunächst in den USA) entstand und der es vornehmlich um die Erfahrung der Anwesenheit Gottes in der Versammlung der Glaubenden (Gebetsgruppen) geht, theologisch einordnen und beurteilen. Indem er dabei auf seine früheren „großen“ theologischen Werke zurückgreift, macht er bedeutsame Aussagen u. a. über die Entstehung des modernen Atheismus, über die Erfahrung, namentlich der Gnade und des Hl. Geistes sowie des Sinnes, über das Phänomen der Faszination, über die Kirche als geschichtliche Fortdauer der Geisterfülltheit Jesu, über die trinitarische Kreuzestheologie, über die Taufe mit dem Hl. Geist und über die Charismen, insbesondere über die Prophetie, die Gabe der Heilung und das Sprachengebet. Bei aller optimistischen Einschätzung der neuen Bewegung und ihrer „missionarischen Liturgie“ (Gebetsgottesdienste), die er aus eigener Kenntnis beschreibt (vgl. S. 208—224), nennt er auch die möglichen Gefahren und Einseitigkeiten (vgl. z. B. S. 16 und 255).

H. Schützeichel, Trier

SANDFUCHS, Wilhelm (Hrsg.): Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Würzburg: Echter-Verlag. 1975. 194 S. Kart. 16,80 DM.

Das Buch vereinigt die Vorträge, die anerkannte katholische Theologen in der Sendereihe „Ich glaube“ des Bayerischen Rundfunks über das in den letzten Jahren neu entdeckte wichtigste Kompendium des christlichen Glaubens gehalten haben. Es wurde von der internationalen Verlagsgruppe Engagement, der zehn Verlage der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz angehören, als ENGAGEMENT-BUCH '75 gewählt. Die wahrhaft hilfreiche und aufbauende Glaubensinformation, die hier geboten wird, kann besonders den Predigern und den Theologiestudenten in den Anfangssemestern nachdrücklich empfohlen werden.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AMMASSARI, Antonio: La Resurrezione nell'insegnamento nella profezia nelle apparizioni di Gesù. Volume I. Roma: Città nuova editrice. 1975. 232 S. o. Pr.
- BEN-CHORIN, Schalom: Dialogische Theologie. Schnittpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 52 S. Kart. 5,80 DM.
- BISER, Eugen: Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Theologisches Seminar). Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 192 S. Kart.-lam. 24,— DM.
- BÖCHER, Otto: Die Johannesapokalypse. Erträge der Forschung Band 41. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975. 154 S. Ladenpreis 28,— DM; Mitgliederpreis 16,— DM.
- BRIK, Hans Theodor: Gibt es noch Engel und Teufel? Erkenntnis Geisterwelt und Exegeten. Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1975. 179 S. 12,80 DM.
- CITRINI, Tullio: Discorso sul sacramento dell'ordine. Padova-Milano: Editori Daverio. 1975. 176 S. Kart. o. Pr.
- DARMS, Gion: 700 Jahre Thomas von Aquin. Gedanken zu einem Jubiläum. Freiburg (Schweiz): Paulusverlag. 1975. 180 S. 1 Bildtafel. Kart. 24,00 Sfr.
- DEUTSCHES INSTITUT FÜR BILDUNG UND WISSEN: Katechetische Meditationen zum Credo. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 56 S. Ln. 4,80 DM. Efal. 2,80 DM.
- FELLERMEIER, Jakob: Die Philosophie auf dem Weg zu Gott. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Hrsg. von J. HASENFUSS, Heft 32 der neuen Folge. München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1975. 120 S. Kart. 10,80 DM.
- FRANK, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums. Grundzüge Band 25. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975. 208 S. Ladenpreis 35,— DM; Mitgliederpreis 20,— DM.
- GOLOMB, Egon: Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik. Daten und Analysen. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. XII. Reihe, Bd. 9.) Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. 142 S. Kart.-lam. 9,00 DM.
- GRABNER-HAIDER, Anton: Sprechen und Glauben. Ein sprachanalytischer Beitrag zur Theorie und Methode der Religionspädagogik. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 168 S. Kart.-lam. 18,80 DM.
- GRANDJEAN, Wolfgang: Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute. (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 22.) Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte. 1975. 174 S. Brosch. 39,— DM.
- GRESHAKE, Gisbert — LOHFINK, Gerhard: Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Quaestiones disputatae Band 71. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 160 S. Kart.-lam. 26,— DM.
- GRUPPENDYNAMIK UND KIRCHLICHE PRAXIS. Sonderdruck aus Wege zum Menschen. 27. Jahrgang Heft 5/6. Geh. 10,60 DM.

- HUIZING, P. J. M. (Hrsg.): Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf. Mit Beiträgen von J. H. A. VAN TILBORG, Th. A. G. VAN EUPEN, E. SCHILLEBEECKX und P. J. M. HUIZING. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1975. Patmos-Paperback. 112 S. o. Pr.
- ISERLOH, Erwin: Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte. Herausgegeben von Klaus Wittstadt. Würzburg: Echter-Verlag. 1975. 144 S. Kart. 18,— DM.
- JENDORFF, Bernhard: Fragen — denken — beten. Themenbezogene Eucharistiefeiern. Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag, 1975. 121 S. Kart. 10,80 DM.
- JEREMIAS, Jörg: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung. (Biblische Studien 65). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1975, 128 S. Paperback. 14,— DM.
- KAHLEFELD, Heinrich: Der Brief nach Philippi. Eine Anleitung für die Gruppenarbeit. Beiträge zur praktischen Theologie: Erwachsenenbildung. Frankfurt/Main: Verlag Josef Knecht. 1975. 104 S. Paperback. 14,80 DM.
- KAISER, Odilo: In der Wahrheit leben. Perspektiven des Johannes-Evangeliums. Kritisch-theologisch-meditativ. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. VI. Reihe, Bd. 9a/b.) Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1975. 272 S. Kart.-lam. 9,00 DM.
- KIRCHE UND BEFREIUNG. Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung. Herausgegeben von Franz HENGSBACH u. Alfonso López TRUJILLO, unter Mitwirkung von Lothar BOSSLE, Anton RAUSCHER, Wilhelm WEBER. Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1975. 144 S. Kart. 11,80 DM.
- KOCH, Günter — PRETSCHER, Josef: Rechter Glaube — Rechtes Handeln (Buchreihe: Theologie im Fernkurs). Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1975. 96 S. Kart.-lam. 10,80 DM.
- LATKE, Michael: Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von „agape“, „agapan“ und „filein“ im Johannes-Evangelium. (Studium zum Alten und Neuen Testament Bd. 41.) München: Kösel-Verlag. 1975. 279 S. Kart. 45,— DM.
- MANCINO, Leopoldo: Contributo per uno studio sul cardinale Sanfelice e sui rapporti tra Chiesa e Stato a Napoli durante il suo episcopato. Napoli: Pontificia Facoltà Theologica Dell'Italia Meridionale Sezione Di Capodimonte. 1974. 117 S. o. Pr.
- MÖLLER, Josef: Die Chance des Menschen — Gott genannt... Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1975. 328 S. Brosch. 38,— DM.
- NACHKONZILIARE DOKUMENTATION BAND 45: Papst Paul VI. Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“ über die Marienverehrung. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Herausgegeben und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich. Trier: Paulinus-Verlag. 1975. 123 S. Kart. 14,80 DM.
- NASTAINCZYK, Wolfgang: Predigten für Kinder mit Kindern. Lesejahr B. Würzburg: Echter-Verlag. 1975. 286 S. Kart. 26,— DM.
- PACE, Antonio: L'uomo dei campi alla svolta dei tempi. Indagine sociologica sulla vita religiosomorale dei coltivatori diretti nella regione campania. Napoli: Casa editrice d'Auria. 1974. 454 S. o. Pr.
- PAPE, Günther: Ich war Zeuge Jehovas. Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 5. Auflage 1975. 162 S. 12,80 DM.
- PESCH, Rudolf — KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien I. Frankfurt/Main: Verlag Josef Knecht. 1975. 96 S. Brosch. Subskriptionspreis 13,80 DM; apart 14,80 DM.

- PESENDORFER, Marianne: Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts. (Kirche und Recht 12.) Wien-Verlag Herder. 1975. 134 S. Kart. 16,80 DM.
- RELIGIONSBUCH 1. Ich bin da. Erarbeitet von A. BAUR, H. KÖGEL (Augsburg), J. QUADFLIEG (Trier), K.-O. RENTMEISTER (Stuttgart). Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 64 S. Vierfarbig illustriert. Efaln. 6,80 DM.
- RUF, A. K.: Grundkurs Moraltheologie. I. Gesetz und Norm. Freiburg: Herder Verlag, 1975. 176 S. Kart.-lam. 16,80 DM.
- RUPPERT, Rudolf: Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung. Beiträge zur praktischen Theologie: Gemeindepastoral. Frankfurt/Main: Verlag Josef Knecht. 1975. 144 S. Paperback. 17,80 DM.
- SCHMIDT, Werner H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte. Neukirchener Studienbücher Band 6. Neukirchen: Neukirchener Verlag. 2., erweiterte Auflage 1975. 278 S. Paperback. 24,— DM.
- SCHÜTZ, Christian: Verborgeneheit Gottes. Martin Bubers Werk — Eine Gesamtdarstellung. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1975. 496 S. Brosch. 39,— DM.
- STIETENCRON, Heinrich von (Hrsg.): Der Name Gottes. Mit Beiträgen von P. BEY RHAUS, A. BÖHLING, H. BRUNNER, H. CANZIK, W. EICHHORN, J. VAN ESS, H. GESE, B. GLADIGOW, M. HENGEL, W. KASPER, M. LAUBSCHER, J. SIMON, H. VON STRIETENCRON. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1975. 248 S. Paperback. O. Pr.
- SYNOPSIS. Beiträge zum Gespräch der Theologie mit ihren Nachbarwissenschaften. Festschrift für Ulrich Mann zum 11. August 1975. Herausgegeben von GERT HUMMEL. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1975. 271 S. Ln. Ladenpreis 91,— DM; Mitgliederpreis 52,— DM.
- TENZLER, Johannes: Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie“. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von J. HASENFUSS, Heft 31 der neuen Folge). München—Paderborn—Wien: Verlag Ferdinand Schöningh. 1975. 400 S. Kart. 38,— DM.
- TORSY, Jakob (Hrsg.): Der große Namenstagskalender. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“.) Einsiedeln—Zürich/Freiburg—Wien: Benziger/Herder. 1975. 364 S. Kart.-lam. 34,00 DM. Sonderpreis für Bezieher der Zeitschrift GOTTESDIENST 29,80 DM.
- VAN BELLE, Gilbert: De Semeia-Bron in het vierde evangelie. Onstaan en groei van een hypothese. Leuven/Louvain: Universitaire Pers Leuven. 1975. 160 S. Kart. 200 fr.
- WULF, Berthold: Maximen des Christentums. Goethes religiöse Welterfahrung. Stuttgart: Verlag Urachhaus. 1975. 208 S. Ln. 20,— DM.

Nikolaus von Kues Weltmann und Gottsucher Politiker und Kardinal der letzte Scholastiker und der erste Moderne

Die „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft“ zeigt die Aktualität seiner Persönlichkeit und die Spannweite seines einzigartigen Lebens, das philosophische Spekulation, seelsorgliche Praxis, mathematische und naturwissenschaftliche Forschung, theologische Meditation, landesfürstliche Regentschaft und kuriale Diplomatie mit gleicher Genialität bewältigen konnte.

Gerhard Schneider: Gott – das Nichtandere

„Der Gottesbegriff des ‚Nichtanderen‘ ist die eigene Entdeckung des Nikolaus von Kues. Schneider zeigt, wie diese Erkenntnis im Gesamtwerk angelegt ist, wie sie bei ihm als höchste Formel vom Menschen angedacht werden kann. Der Entwicklungsgang der cusanischen Belehrungen, über die Stufen des Wissens das Wißbare zu überschreiten (Docta ignorantia) und die Gegensätze des Je-Anderen Seienden und Nichtseienden in Gott dem Nichtanderen zusammenfallen zu sehen (Coincidentia oppositorum), wird getreu nachgezeichnet. Schneider arbeitet dabei das Werk des Cusanus mit einer Intensität und einem Überblick durch, die durchaus denen von Karl Jaspers und Maurice de Gandillac zu vergleichen sind“ (Religion und Theologie). VIII und 181 Seiten, kart. 30,- DM, ISBN 3-402-03154-X.



Hermann Schnarr: Modi essendi

Interpretation zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues. Die Arbeit eröffnet an Hand eines speziellen Problems einen Zugang zur Philosophie des Nikolaus von Kues. Sie führt an die Angelpunkte seines Philosophierens heran, so an die Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze und an das Verhältnis von Urbild und Abbild. Sie zeigt einerseits, wie sich in der Sicht des Cusanus die Dreieinheit in Gott in die Welt hinein ausfaltet, und andererseits, wie die Welt in ihrer dreieinheitlichen Struktur den Schöpfer widerspiegelt. XII und 172 Seiten, kart. 32,- DM, ISBN 3-402-03155-8.

Norbert Herold: Menschliche Perspektive und Wahrheit

Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. Mit der Einsicht, daß sogar die absolute Wahrheit nur in endlichen Perspektiven erfaßt werden kann, ging dem Denken des Nikolaus von Kues auf eine grundlegend neue Weise zugleich die Rolle des erkennenden Subjektes auf. Diese Arbeit zeigt durch die Analyse zentraler Bilder und Metaphern Reflexionsmodelle und Denkfiguren auf, die als schon für neuzeitliche Subjektivitätsüberlegungen charakteristisch gelten können. X und 120 Seiten, kart. 28,- DM, ISBN 3-402-03156-6.

Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Winfried Fauser: Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima

Radulphus Brito gehört zu den hervorragendsten Aristoteleskommentatoren an der Pariser Artistenfakultät im späten 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Besonderes Interesse verdient sein De anima-Kommentar, denn in dessen 3. Buch werden die Seelen- und Intellektslehre behandelt.

Fauser legt hier die kritische Edition mit philosophisch-historischer Einleitung dieses Textes vor, der eine wichtige Quelle für die Auseinandersetzung mit dem Averroismus zu Beginn des 14. Jahrhunderts an der Pariser philosophischen Fakultät darstellt. Radulphus Brito erweist sich als ein entschiedener Gegner des Monopsychismus, dem er auf dem Boden des gemäßigten Aristotelismus entgegentritt. VIII und 331 Seiten, kart. 78,- DM, ISBN 3-402-03907-9.

Aschendorffsche
Verlagsbuchhandlung
44 Münster, Soester Straße 13

Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.



Wolfgang Beinert: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt

Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts – ein wichtiges, bislang zu sehr vernachlässigtes Gebiet der monastischen Theologie. Die drei großen deutschen Gelehrten des 12. Jahrhunderts, Repräsentanten des sogenannten „Deutschen Symbolismus“, werden in ihrem Leben und Werk in einer umfassenden Sachkenntnis vorgestellt. Die Lehre von der Kirche – weniger ein spezielles Thema als vielmehr eine durchgängige Thematik – wird aus den vielfältigen Schriften dieser Autoren quellentreu untersucht. XVI und 445 Seiten, kart. 84,- DM, ISBN 3-402-03908-7.

Heinrich Reinhardt: Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon

Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehe-texten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition des Ehe-traktates der Sententie Magistri A. Die Erstedition der Eheabhandlung macht die Quellenlage der vielfältigen, gedruckten und ungedruckten Ehetexte durchsichtiger, Augustins literarischen und theologischen Beitrag zu dieser Überlieferung greifbarer und die wissenschaftliche Anstrengung und Leistung der Schule deutlicher. Ein zweites Kapitel informiert über die Probleme und Lehrstandpunkte in der theol. Diskussion über die Ehe, ihre Stiftung im Alten und Neuen Bund, ihren sakramentalen Charakter und Heilssinn, ihre innere (unauflösbare) Form und äußere kirchliche Gestalt. XII und 280 Seiten, kart. 80,- DM, ISBN 3-402-03909-5.

DAS ENGAGEMENTBUCH '75

Ich glaube

**Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis
herausgegeben von Wilhelm Sandfuchs**

194 Seiten, Format 12,5 × 20,5 cm, kart., DM 16.80

● **Ein Buch, geschrieben von bekannten Theologen**

**Alfons Auer, Hans Urs von Balthasar, Eugen Biser, Karl Forster, Heinrich Fries,
Ulrich Horst, Odilo Lechner, Karl Lehmann, Karl Rahner, Joseph Ratzinger,
Leo Scheffczyk, Michael Schmaus, Rudolf Schnackenburg, Otto Semmelroth**

● **Ein Buch der Orientierung über die fundamentalen Wahrheiten
christlichen Glaubens**

Die Grundwahrheiten des Glaubens werden aufgeschlossen und die nüchterne Konzentration des Glaubensbekenntnisses anschaulich, fachtheologisch brillant ausgelegt. So wird das Glaubensbekenntnis mehr als eine Aneinanderreihung theoretischer Lehrsätze: Es wird vor allem als Lob- und Preislied auf die Taten Gottes an seiner Schöpfung verstanden und aus formelhafter Erstarrung gelöst.

● **Eine Glaubenshilfe für Menschen unserer Zeit**

Hier findet der angesichts der kirchlichen Entwicklung der letzten Jahre rat-suchende Christ gut verständlich geschriebene Auslegungen des Glaubens-bekenntnisses, die ihm zeigen, daß das auf die frühe Christenheit zurück-gehende „Credo“ auch Wahrheiten für den Menschen unserer Tage bietet.

● **Ein Buch der Hoffnung**

Alles, was hier gesagt wird, betrifft die Hoffnung des Christen; es wird erhellend in das bedrängte, dunkle Leben hineingesprochen.

 **echter**

Dienst der Versöhnung

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützeichel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Feilzer.

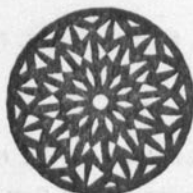
Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 • TELEFON 42938

Neuerscheinung

József Kardinal Mindszenty:

Erinnerungen

438 Seiten und 44 Seiten Bilddokumente mit über 150 zum Teil bisher unveröffentlichten Fotos. 20 Seiten Chronologie. Leinen 38,— DM.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergerichtet. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ludwig Berg, Mainz
Thomas von Aquin — der heilige Denker

Alexandre Ganoczy, Würzburg
Jesus der Christus für alle Zeiten?

Heinrich Fries, München
Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie

Alwin J. Hammers, Trier
Zurück zur Theologie? Nachbetrachtungen zu
einem pastoralpsychologischen Kongreß in
Rüschlikon/Schweiz

Wilhelm Bartz, Trier
Marginalien zu dem Dokument des Sekretariates
für die Einheit der Christen „Die ökumenische
Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und
örtlicher Ebene“

Heft 6
November/Dezember 1975
84. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: 55 Trier, Auf der Jünger 1

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 43,— DM, Einzelheft 8,40 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 34,— DM, vierteljährlich 8,50 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61-65.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ludwig Berg, 65 Mainz 1, Dijonstraße 45

Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28

Prof. Dr. Heinrich Fries, 8 München 21, Friedenheimer Straße 151/I

Dr. Alwin J. Hammers, 55 Trier, Weberbachstraße 17

Prälat Prof. Dr. Wilhelm Bartz, 55 Trier, Jesuitenstraße 13

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck — auch von Abbildungen —, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen — auch auszugsweise — bleiben vorbehalten. Von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen dürfen nur einzelne Exemplare für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens zulässig hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wissenschaft GmbH, Frankfurt a. M. 1, Großer Hirschgraben 17—21, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Thomas von Aquin – der heilige Denker

Der 700. Todestag des heiligen Thomas ist Anlaß, die Struktur seines Denkens darzustellen. Dies scheint geziemend und berechtigt zu sein, wo das Interesse an Thomas' Gestalt und Werk zur Zeit nicht gerade groß ist, während doch beim Gedenken seines 700. Geburtstages vor 50 Jahren, der feierlich und weltweit begangen wurde, Thomas geradezu eine einmalige Glorifizierung erhalten hat, indem Papst Pius XI. in seiner Thomasenzyklika ihn zum „allgemeinen Lehrer oder Kirchenlehrer für die gesamte Christenheit“ erklärt und bestätigt hat¹. Das Jahr 1974 weist zwar auch Thomasakademien, Festschriften, Gedenkartikel auf. Ihr Tenor ist aber ein anderer: Thomas in der Geschichte des Geistes, seine Abhängigkeit von Vorgängern, sein Einfluß auf die Folgezeit, seine Bedeutsamkeit für die heutige Theologie und Philosophie. Thomas im Dialog könnte vielleicht am besten diesen Tenor charakterisieren. Aber es gehört sich wohl, Thomas noch intensiver zu würdigen. „Wir gedenken seiner als eines Heutigen, denn eingegangen in das ewige Licht lebt er².“ Und also ist zu fragen, was macht Thomas zu dem bleibend Heutigen? Nun, daß er ein heiliger Denker ist. Schon Pius XI. hat in seiner erwähnten Enzyklika deutlich gemacht, daß Thomas sich in seinem Denken als Heiliger erweist; daß das unterscheidend Charakteristische seiner Heiligkeit das Wort der Weisheit (1 Kor 12, 8) sei. In der Kanonisationsbulle vom 18. Juli 1323 hat Papst Johannes XXII. dies nur allgemein angedeutet, wo er den Entwicklungs- und Lebensgang des Thomas bis zu den Höhen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als Professor der Theologie und als Schöpfer monumentaler philosophischer und theologischer Werke schildert und dann erklärt: „Er — Thomas — hat dies alles geschaffen und vollendet als ein weiser, erfahrener Mann, der ganz vom irdischen Streben und Ehrgeiz losgelöst und auf die Erlangung der himmlischen Güter hingerichtet war. In seiner Hingabe an Studium und Wissenschaft ließ er das Zeitliche beiseite, um das Ewige zu erreichen. Er stellte das Göttliche voran³.“

Damit ist seine Heiligkeit nur sehr generell gekennzeichnet. Im folgenden soll sie genauer ins Blickfeld gerückt werden. Dazu mag zunächst herausgearbeitet werden, was Heiligkeit überhaupt ist.

¹ Enzyklika „studiorum ducem“ vom 29. Juni 1923, Autorisierte Ausgabe Freiburg 1923, S. 18/19.

² Kardinal VOLK in L'Osservatore Romano, Wochenausgabe 17. Mai 1974 dt., S. 7.

³ Bulla Canonizationis S. THOMAE AQUINATIS in Xenia Thomistica vol. 3 (Rom 1925) pag. 176.

1. Heilig scheint zunächst eine religiös-sittliche Qualifizierung zu sein: Nicht für sich zu leben (2 Kor 5, 15), sondern heilig und untadelig vor Gott zu leben (Eph 1, 4). Dem liegt freilich zugrunde die Erfahrung des Göttlichen, die Berührung mit und die Beziehung zum Göttlichen, wovon sich Menschen existentiell betroffen fühlen. Sie sind vom Bann des Heiligen erfaßt, angezogen, überwältigt. Die praktische Religiosität kreist um diesen Mittelpunkt. Heilig begreift in sich folgende Sinnelemente: Das Göttliche in seinem absoluten Wertcharakter, in seiner Transzendenz und Einmaligkeit, in seiner unantastbaren und erhabenen Feierlichkeit, in seiner makellosen Reinheit, in seiner strahlenden Herrlichkeit, in seiner erhabenen personalen Existenz. Dieser religionsphilosophische Begriff vom Heiligen wird im biblischen Begriff von heilig ergänzt und konkreter gefaßt. Der Schöpfergott ist der Heilige im absoluten Sinne (1 Sam 2, 2; Lev 19, 2). Heilig ist Gott in seiner unermeßlichen Erhabenheit über alles Geschöpfliche und Irdische (Ex 15, 11 u. ö.). Heilig begreift Gottes Majestät und Herrlichkeit, seine Macht und Gerechtigkeit in sich (Is 5, 16 u. ö.). Vom Heiligen sind die Menschen radikal beansprucht, erwählt und ergriffen (Dt 7, 6 ff. u. ö.). In unbegreiflicher Liebe wird die Beanspruchung bekräftigt durch den Bund (Ex 24, 4—8), woraus die Forderung erwächst: Seid heilig, wie auch ich heilig bin (Lev 11, 44 u. ö.).

Thomas komprimiert den Begriff Heiligkeit, indem er ihn in der Liebe zentriert. „Die Liebe, womit Gott sein eigenes Gutsein liebt, besitzt selbst eine überragende Gutheit, die mit dem Wort Heiligkeit ausgedrückt wird“ (comp. theol. I, 47)⁴. Beim genaueren Überdenken wird klar, Liebe liebt immer Gutes, Wertvolles, Liebenswürdiges. Das Gute ist Ziel der Liebe. Indem Liebe Gutes liebt, gewinnt das Lieben selbst die Qualität des Guten. Wenn und weil nun Gott sein unendliches Gutsein liebt, hat sein Lieben die Art des unendlich Guten an sich, ist durch und durch gut und lauter, „hat notwendig ein ganz überragendes Gutsein zu eigen“ (ebda). Dem Liebesvollzug Gottes ist nichts anderes beigemischt, seine Liebe ist voll und ganz Liebe, reine Liebe, vollkommen Liebe, wie sie intensiver gar nicht sein kann, ist ganz und gar Liebe ohne jede Einschränkung. „Nur Gott, bei dem die Kraft zu lieben ebenso groß ist wie seine Gutheit, kann sich selbst so vollkommen, so innig lieben, wie es ihm, dem höchsten Gut, gebührt“ (perf. 3). Diese vollendete Befindlichkeit der Liebe in Gott wird Heiligkeit genannt (comp. theol. 47). Thomas weiß aber auch um das Heilige, das auf

⁴ Aus den Thomasschriften wird folgendermaßen zitiert: Summa theologiae lediglich Buch, Quaestio, Artikel (I, 1, 1); Summa contra gentiles: c. g. I (Buch), 1 (Kapitel). Die übrigen Werke in den üblichen Abkürzungen z. B. ver = Quaestiones disputatae de veritate; De perfectione vitae spiritualis = perf.; Compendium theologiae = comp. theol. usw. nach Quaestio (I) bzw. Kapitel (1). Lediglich der Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles wird nach Zahlen (z. B. 2031) zitiert, die in der Ausgabe von A. M. Pirotta, Taurini 1934 vermerkt sind.

den heiligen Gott, auf seine Liebe hingeordnet ist, das ihr geweiht, von ihr beansprucht, in sie aufgenommen, umschlossen, von ihr durchdrungen ist, was an seiner Liebe teilhat und insofern lauter, edel, rein, vollkommen ist. Denn heilig im biblischen Sinne meint auch das, was Gott zugehörig, von Gott in Besitz genommen ist, was Gott mit sich verbunden, Anteil an sich selbst gegeben hat. Nun ist der Mensch Ebenbild Gottes und als solches wesentlich und radikal, ursprünglich und eigentlich, das heißt kraft seines Wesens, auf Gott verwiesen. Sofern nun der Mensch diese seine Verwiesenheit auf Gott bejaht und auf Gott hin vollzieht, indem er Gott liebt aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt und aus allen seinen Kräften (Dt 6, 5), wird er heilig. Solche Heiligung ist von Gott gewollt (1 Thess 4, 3), von Christus im Hauptgebot geradezu zur Pflicht gemacht (Mt 22, 34—40). Thomas kann also nur heilig geworden sein durch seine vorbehaltlose, intensive und umfassende Liebe zu Gott.

Thomas weiß, daß Gott den Menschen nach der ganzen Wahrheit seines Wesens, in seiner vernünftigen Kreatürlichkeit ganz und gar beansprucht und fordert. Demnach interpretiert er das Hauptgebot: Des Menschen Herz hat sich auf Gott auszurichten und sich auf ihn hinzuneigen (*in-tentio*); der vernünftige Geist (*mens*) hat Gott zu erkennen; die Seele oder das Gemüt hat sich zum Affekt, zur Glut, zum Feuer der Liebe zu entflammen und die Kraft (*fortitudo*) hat sich zur Tat zu aktivieren. „All das muß der Mensch bei der Gottesliebe dem Herrn weihen“ (*per* 4). Gott lieben ist offenbar kein einfacher Akt, sondern erfaßt des Menschen sämtliche Fähigkeiten und Kräfte und vollzieht sich vermittelt in deren mannigfaltigen Akten. Gottesliebe besagt, genau besehen, die volle Verwirklichung sämtlicher Kräfte, die dem Menschen als Menschen eigen sind und zwar in der Richtung auf Gott. Thomas nimmt die biblische Formulierung wörtlich genau und vorbehaltlos ernst — „*naturalis ratio dictat*“ (*ver* 14, 11 ad 3): „Im derzeitigen Leben lieben wir Gott mit ganzem Herzen, mit ganzem Verstande, mit ganzer Seele und mit allen Kräften, wenn wir all unser Denken, Wollen und Tun ausdrücklich auf Gott beziehen oder doch ständig die Richtung auf ihn behalten. Solches Wirken und Leben darf als Gott dargebracht, als ihm geltend angesehen werden“ (*per* 5). Demnach versteht Thomas das Schriftwort „mit deinem ganzen Denken“ — übrigens eine Beifügung des Lukas (6, 5) zur Deuteronomionformel — als Aufruf an sich selbst, seine Vernunft zur Erkenntnis Gottes und dessen, was Gottes ist, ganz einzusetzen. „Das Ziel, das die geistbegabte Kreatur durch ihr Tätigsein erreicht, ist also: daß ihre Erkenntniskraft völlig zur Verwirklichung gebracht werde in bezug auf alles Erkennbare, das sie zu fassen vermag; darin wird sie am meisten gottähnlich, gottebenbildlich sein“ (*comp theol* 103). Indem der Mensch die Wahrheit erkennt, wirkt er sein Heil (*comp theol* 1).

Dieses Ähnlichwerden mit Gott durch das vernünftige Denken wird gesteigert, indem die Vernunft die Offenbarungen Gottes, worin Gott sich aus seiner ver-

schenkenden Liebe selbst mitteilt und von sich, seinem Heilsratschluß und seinem Heilswirken Kenntnis gibt, glaubend d.i. „in einfacher (schlichter) Aufnahme“ (In Trin 4, 1 ad 4) annimmt. Im Glauben richtet sich die Vernunft auf das „was wir nicht sehen, also muß die Erkenntnis der Dinge, auf die sich der Glaube richtet, sich von dem herleiten, der sie selber sieht und das ist Gott, der sich selbst vollkommen begreift“ (c. g. 3, 154).

Aber im Glauben erfaßt die menschliche Vernunft die Offenbarungen nicht in ihrer vollen Wahrheit (II—II, 1, 2 ad 3). In der glaubenden Erkenntnis kommt die Sehnsucht der Vernunft nach Wissen und Verstehen nicht zur Ruhe; ist doch „der Glaube unvollkommene Erkenntnis“ (In Trin 5, 4), weil der Mensch „nicht einsichtig erfaßt, wozu er im Glauben seine Zustimmung gibt“ (c. g. 3, 40). Also wird der Erkenntnisdrang der Vernunft nicht nachlassen, die Glaubenswahrheiten genauer verstehen zu wollen, auch wenn sie in ihrer vollen Evidenz nicht aufgewiesen werden können (quodl 3, 31). Demgemäß entwickelt Thomas eine Theologie, die er zur *sacra doctrina* ausformuliert. Thomas hält die Theologie, die die göttlichen Dinge um ihrer selbst willen betrachtet (In Trin 2, 2) für die vornehmste Aufgabe des menschlichen Denkens, „ohne die die Vernunft zu keinem Verständnis (*intellectus*) und zu keiner Wissenschaft von den göttlichen Dingen (*scientia*) kommt, sondern leer ausgeht“ (quodl 4, 18). Schließlich muß der Mensch die Wahrheit erkennen, um sein Heil zu wirken (*comp theol* 1, 1). Solches Denken ist offenbar heiliges Denken, weil es sich entschieden und aufrichtig mit dem heiligen und heiligenden Gott abgibt, weil es sich vorbehaltlos von Gottes Offenbarung inspirieren läßt und alles daransetzt, das Wissen Gottes und der Heiligen „mitzuwissen“ (In Trin 2, 2, 5 vgl. I, 1, 2). Thomas bekennt schon am Anfang seiner Laufbahn die Intention zur Erarbeitung der *sacra doctrina* in den Worten des Hilarius: „Ich bin mir bewußt, es Gott schuldig zu sein, dies als die vornehmste Pflicht meines Lebens anzusehen, daß all mein Sinnen und Reden Kunde gebe von Ihm“ (c. g. I, 2).

2. Heilig wird im Neuen Testament spezifisch präzisiert: Heilig ist der Vater (Joh 17, 11), der sich in der Menschwerdung des Sohnes offenbart; Jesus ist der Heilige Gottes (Lk 1, 35, 4, 34 u. ö) im Heiligen Geist (Mt 1, 18 f.). „Berufene Heilige (Röm 1, 7; Kor 1, 2) sind die vom Heidnischen, von der Gewalt des Satans Ausgeschiedenen (Apg 26, 18; Eph 2, 19), eingegründet in Christus (Eph 2, 11—22), lebendige Glieder seines Leibes (1 Kor 12, 27). Zu der in göttlicher Gnade und Berufung gründenden Heiligkeit muß die persönlich-moralische Heiligkeit treten: ein untadeliger Wandel, eine immer mehr sich intensivierende Liebe zu Gott und die zunehmende Pflege dessen, was Gottes ist.

Heiliges Denken muß demnach aus der Gnade Christi quellen, muß sich vom Heiligen Geist affizieren und inspirieren lassen, sich dem Heilswerk Gottes als Objekt zuwenden und durch dieses den Dreifaltigen Gott denkend zu erfassen suchen, um am Logos teilzuhaben. „Der Geist des Menschen ist wie ein Licht, das erleuchtet wird vom Licht des göttlichen Wortes; und so wird durch die

Gegenwart des Wortes der Geist des Menschen nicht ausgelöscht, sondern vollendet“ (III, 5, 4 ad 2). Heilig wäre das Denken, das über sich und seine natürliche Erfüllung in der Wahrheitsfindung hinausschreitet und in das Denken Gottes, das der Vater in der Zeugung des Sohnes vollzieht, eintritt, darin in analoger Weise teilnimmt, in gewisser Weise Gottes Denken mit- und nachdenkt. Das aber ist nur möglich, wenn der Mensch als Liebender Gott schon inne hat, in Freundschaft mit Gott lebt. Von dem in der Liebe innegehabten Gott wird das Denken geweckt, in seinem Fortgang und in seiner Richtung geleitet und vollendet sich in dem liebenden Versenken in das Göttliche.

Nun gilt es, des Thomas heiliges Denken im Detail zu charakterisieren. Dabei wird sich zeigen, daß es sozusagen in drei Stadien verläuft, im metaphysischen, im theologischen und im Weisheitsdenken. Dieses ist im eigentlichen Sinne heiliges Denken. Indem aber das metaphysische Denken in das theologische Denken integriert und dieses in das Weisheitsdenken aufgenommen wird, werden die beiden Denkweisen in das Heilige einbezogen und von ihm qualifiziert.

II. *Die Vernunft ist etwas Göttliches in uns* (II—II, 180, 8 ad 3)

1. Thomas gibt einen Einblick in sein Denken, wo er das kommentiert, was Aristoteles im 10. Buch seiner Nikomachischen Ethik über die Vernunft sagt. Mit Bedacht wird auf diesen Kommentar hingewiesen. Denn Aristoteles hilft ihm, sein eigenes Denken zu analysieren, zu reflektieren und zu interpretieren. Die Erkenntnisse des Aristoteles bestätigen zu einem guten Teil seine Vernunft-erfahrungen, die mehr an Wahrheit enthalten, als Aristoteles schon aufgefunden hat (c. g. III, 48).

Für Thomas ist die Vernunft (*intellectus*) das übersinnliche, geistige Vermögen des Erkennens, des Einsehens und Verstehens, des Begreifens und Erfassens von Wahrheit. Vernunft ist das höchste und sublimste Vermögen des Menschen, das Beste, das sich in uns findet (2087). In ihr erreicht der Mensch „die oberste und vollkommene Stufe des Lebens“ (c. g. 4, 11). In ihr gipfelt geradezu das Menschsein, ja man muß sagen, darin ist der Mensch eigentlich erst recht Mensch. Sie ist im gewissen Sinne etwas Göttliches (*divinum*) — nicht aber etwas Gotthaftes (*deitas*). In der Vernunft ist der Mensch im spezifischen Sinne Ebenbild Gottes (I, 93, 3).

Vollzieht die Vernunft ihre selbsteigene Tätigkeit, so verwirklicht sie sich, gelangt zu ihrer Vollkommenheit, worin sie ganz sie selbst geworden und erfüllt ist (2103). In der Vernunfttätigkeit erreicht der Mensch seine Glückseligkeit (2087), erlebt seine reinsten Freuden (2090). Thomas weiß sehr wohl und hat dies oft und oft betont, daß die Vernunft nicht der ganze Mensch ist,

daß die Vernunfttätigkeit nicht die ganze Fülle des menschlichen Lebens ausmacht. Ist doch der Mensch die Synthese von Geist und Leib, der Horizont (c. g. 4, 55 u. ö.), wo die Vernunft sich verleiht und der Leib in das Leben des Geistes einbezogen ist (I, 90, 4 u. ö.). Aber in der Synthese ist die Vernunft das formende Element, das das vegetative und sinnhafte Leben menschlich macht. Das wahrhaft menschliche humane Leben besteht darin, daß der Mensch nach Maßgabe der Vernunft die sinnhaften Lebensregungen und Affektionen ordnet (2106). Die Vernunft ist es, die das moralische Leben des Menschen begründet, indem sie sämtliche Lebenskräfte und Betätigungen des Menschen „zur Vernunft bringt“, ordnet. Die vernunftgemäße Regelung der menschlichen Kräfte ist das Humane, ist echte Menschlichkeit (2112). Darin besteht das tätige Leben (2115). Davon abzuheben ist das beschauliche Leben, in welchem die Vernunft auf zweierlei Weise tätig ist: einmal im Suchen und Forschen nach der Wahrheit; zum anderen im betrachtenden Verweilen in der aufgefundenen Wahrheit. Diese ist die vollkommenere Betätigung. In ihr ist das Suchen und Forschen nach Wahrheit zu seinem Ziel und Abschluß gelangt. In der Betrachtung der Wahrheit erlebt die Vernunft ihre volle Freude (2092), lebt in ihrer Fülle, genügt sie sich selbst (2092). Darin ist sie am meisten und eigentlich dem Göttlichen ähnlich (2125; 2116).

Die Contemplatio ist die der Vernunft innerlich eigene Tätigkeit (2095). Hier ereignen sich Intuition, Einsicht, Verstehen, Begreifen. Das sind höchst eigene, höchst persönliche Vollzüge, in denen die Vernunft aus sich und durch sich selbst und auf sich hin tätig ist (2092).

Wohl mögen andere durch Dialog, Disputation behilflich sein beim Erkennen von Wahrheit (2096). Austausch von Erkenntnissen und lehrendes Mitteilen von Begriffen ist nicht eigentlich intellektuelles Tun, sondern soziales nach außen gerichtetes Tun, ist freundschaftliches Tun, aber nicht inneres, der Vernunft ureigenes, sie selbst betreffendes Tun. Das Betrachten der Wahrheit ist der höhere Wert gegenüber der freundschaftlichen Hilfe bei der Wahrheitsfindung und der Wahrheitsmitteilung. In der Betrachtung der Wahrheit lebt der Mensch das ihm am meisten eigentümliche Leben (2109).

2. Es ist dem Menschen natürlich, zu erkennen. Die Vernunft will erkennen, hat das natürliche Verlangen (c. g. III, 50) zu erkennen. Verlangen nach Erkennen ist jedoch der Vernunft nicht vom Willen eingegeben, sondern ist ihre aktiv geladene Spontaneität, ihre selbsteigene Natur (c. g. 4, 27), ihre urhafte Befähigung, die ihr innerliche Neigung (I—II, 93, 2).

Die der Vernunft ureigene Neigung ist aber keine bloße Offenheit, keine rein abstrakte, indifferente Offenheit für Erkennbares, wie es gerade anfällt, sondern ist eine innerlich geordnete Befähigung zum Erkennen von Sein in Wahrheit.

Vernünftiges Erkennen ist auf verstehbares Sein ausgerichtet. Sein (ens) tritt zuerst in die Vernunft ein (I—II, 55, 4 ad 1), ist die allgemeine Rücksicht (ratio),

unter der alles, was auch immer erkannt wird, erfaßt wird (I—II, 94, 2). Die Einstellung der Vernunft ist also streng realistisch. Sie will Seiendes, Realitäten erkennen. Sie ist keineswegs idealistisch, die aus dem Denken Realitäten eruieren und begründen möchte.

Sein ist das, außerhalb dessen es nichts gibt. Diese erste Ureinsicht des Denkens ist äußerst schwach und confuse. Sie gelingt ihr jedoch, weil die Vernunft sich selbst gegenwärtig ist (In II Sent 39, 1, 1 ad 1). Um aber ihr ursprüngliches Thema, das Sein, aufzuhellen, muß sich die Vernunft den seienden Dingen zuwenden und sie unter dem Formalobjekt Sein zu verstehen suchen. Thomas sieht sich dabei genötigt, die differenzierte Struktur des Seins zu analysieren. Damit bietet er nicht nur einen beachtlichen Beitrag zur Ontologie, sondern schafft sich zugleich das Instrumentarium, um den zu erkennen, der das Sein schlechthin ist. Schon der erste und einfachste, wenn auch der allgemeinste und confuse Begriff Sein (ens) bahnt prinzipiell die Möglichkeit an, Gott als Fülle des Seins, als das in sich selbst bestehende und aus sich selbst wesende Sein zu denken. Indem die Vernunft ursprünglich und elementar auf Sein aus ist, vollzieht sie schon im Anfang ihres Denkens die Richtung auf Gott, berührt schon von weitem Gott, der doch in allem ist, was irgendwie Sein hat.

Ja „zu erkennen, daß Gott ist (Deum esse), ist uns freilich in irgend einer Allgemeinheit unter gewisser Verschwommenheit natürlicherweise eingesät“ (I, 2, 1 ad 1). Die Vernunft richtet sich durch die Vielfalt der seienden Dinge auf das Seiende einfachhin (ens) und darin auf das Sein (esse). Da der Sinn von Sein aber nur im Absoluten sich erfüllt, ist auch die Vernunft in ihrem Formalobjekt implizit auf das absolute Sein hingeordnet.

Allerdings konzentriert sich das Erkennen innerhalb der Differenz von Sein als solchem und absolutem Sein auf das Sein in seiner Allgemeinheit und auf die mit dem Sein gegebenen ersten Prinzipien. Deshalb erfaßt die Vernunft das absolute Sein selbst nicht unmittelbar, wiewohl es das Sein schlechthin ist. Des Menschen Vernunftmacht reicht nicht aus, die Fülle des Seins in einem Erkenntnisakt zu erfassen, wiewohl sie das natürliche Verlangen nach der Erkenntnis Gottes als elementare Befähigung in sich trägt (c. g. I, 4). Die Vernunft kann Gott nur auf dem Wege über die seienden Dinge erreichen (I, 2, 3) und sein Sein nur in Analogie zu den seienden Dingen näher bestimmen und begrifflich erfassen. „Das kann man nicht anders als mit großer Anstrengung im Studium erreichen und solche Anstrengungen sind aus Liebe zur Wissenschaft auf sich zu nehmen, zu der jedoch Gott das natürliche Verlangen in die Gemüter der Menschen eingesät hat“ (c. g. I, 4). Erst in der Erkenntnis Gottes ist die Vernunft zu ihrer vollen Verwirklichung gekommen. Ohne Gotteserkenntnis ist sie „formlos“ (I, 106, 1 ad 3). So gewiß die Vernunft darauf aus ist, Seiendes zu erkennen, ebenso gewiß ist es, daß sie damit zugleich im Seienden und durch Seiendes den Gründer des Seins sucht (c. g. III, 50). Die Vernunft kann in der Erkenntnis von Dingen nicht halt machen, sondern muß über diese hinaus den

Urgrund allen Seins ausfindig machen. Das natürliche Verlangen der Vernunft erstreckt sich also nicht nur darauf, erkennen zu wollen, kommt auch nicht zur Ruhe in der Erkenntnis der Dinge, die da sind, sondern ist erfüllt erst in der Erkenntnis Gottes als Gründer des Seins und des natürlichen Erkennenwollens der Vernunft.

3. Thomas hat in begrifflicher Anstrengung die Fülle des Seins nach Maßgabe des Seins zu erfassen unternommen. Dafür zeugen das erste Buch der Summe wider die Heiden und die Theologische Summe in den Fragen 3 bis 26. Dabei betont er ausdrücklich, daß „die göttliche Substanz über jedwede Form, an die unsere Vernunft rührt, hinausgeht durch ihre Unermeßlichkeit (immensitas). So können wir sie nicht begreifen, indem wir das Was ist sie? erkennen. Wir haben jedoch eine gewisse Kenntnis von ihr, indem wir erkennen, was sie nicht ist. Um so mehr nähern wir uns der Kenntnis von ihr, je mehr wir durch unsere Vernunft von ihr werden wegnehmen und verneinen können. Wir erkennen nämlich etwas um so vollkommener, je mehr wir seine Unterschiede gegenüber anderem einsehen. Es hat nämlich jedwedes Ding in sich selbst ein ihm eigentliches, von allen anderen Dingen gesondertes Sein“ (c. g. I, 14).

Demnach bestimmt Thomas Gott als die reinste Seinsfülle, die ganz und gar aus sich, in sich und für sich, innerlich notwendig ist — nicht hervorgebracht, nicht abhängig. Hierin ist Gott einfachhin allem anderen wirklichen Sein überlegen, da alles, was nicht Gott ist, immer ein Sein ist aus einem anderen. Im „esse“ Gottes gibt es keinen Vergleich, keine Gemeinsamkeit mit und keine Analogie zu anderem Seienden.

Ebensowenig ist das bei Gottes Wesenheit möglich. Sie ist offenbar „Substanz“ von einer nur Gott eigenen Art. Jegliche Inhärenz ist ausgeschlossen. Sie ist erhaben über jede Potentialität, Gattung und Art, ist absolute Subsistenz und Perseitität. Gottes Wesen ist das einfachhin überweltliche, allem sonstigen Sein Transzendente.

Die Seinsfülle der überweltlichen Substanz begreift Thomas als Einfachheit. Aus dem Kernbegriff Einfachheit leitet Thomas eine Reihe von Eigenschaften freilich in negativer Bestimmung ab: Unkörperlich, überirdisch, also Ausschluß jeder partikulären Form; unfäßbar, unbegreifbar, also Ausschluß jedweder logischen Bemächtigung; nicht zusammengesetzt, also Ausschluß von erstem und zweitem Akt; reine Subsistenz, also Ausschluß jeglichen Unterschieds von Substanz und Akzidens, übersubstantiell; Ausschluß jeder Gemeinsamkeit mit der Welt, eben unvermischbar, höchst originell in sich und durch sich.

Die absolute Vollkommenheit Gottes kann nur durch Negation begrifflich gefaßt werden: unendlich, unveränderlich, unverletzlich, unsterblich, unzeugbar; ohne Makel und Fehler, also rein und heilig, von erhabener Majestät.

Erweist Thomas in der Entfaltung seines Gottesbegriffes schon sein heiliges Denken? Wohl beschäftigt sich sein Denken entschieden mit Gott, dem Sein schlechthin und zwar unter dem angestammten Formalobjekt der Vernunft, nämlich Sein. Darin ist sein Denken grundehrlich, naturgemäß, echt und führt sicher auch zur Wahrheit. Aber dies Denken ist weniger heilig als metaphysisch, in welchem sich erfüllt „daß die Erwägungen fast der ganzen Philosophie auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet sind, weshalb die Metaphysik, die um die göttlichen Dinge kreist, als letzte und oberste von allen Teilgebieten der Philosophie zu erlernen erforderlich ist“ (c. g. I, 4). Sicherlich besaß Thomas das natürliche Licht der Vernunft in ganz hohem Grade. Er war ein genialer Denker. Diese seine Genialität hat Thomas überaus behutsam gepflegt, hat daraus Eigenliebe, Stolz, Eitelkeit, Ehrgeiz und geheime, mehr oder weniger bewußte Eifersüchteleien ferngehalten. „Ein tiefes inneres Leben, das die Leidenschaften und die geringsten Regungen des Willens zügelt, ist ein großer Schutz und bewahrt wenigstens indirekt vor vielen Irrtümern und trägt viel dazu bei, das Licht der gesunden Vernunft in uns rein zu halten. Dieses ist eine der großen Ursachen für jenes vollkommene Gleichmaß, das wir bei St. Thomas bewundern. Besonders seine tiefe Demut mußte ihm viel Licht vermitteln, selbst in der natürlichen Ordnung⁵.“ Seine Genialität zeigt sich hier nicht nur in neuen, bisher noch nicht geäußerten Gedanken und Einsichten, sondern auch in der Zusammenfassung vieler, bisher nur nebeneinander gestellten Gedankenmassen aus einem prinzipiierenden Konzept. „Aus dieser Gedankenmasse schuf der Heilige ein Lehrgebäude, dessen Ordnung, Einheit, Erhabenheit und Tiefe man unaufhörlich bewundert hat⁶.“

III. *Heilige Lehre zum Heil der Menschen (I, 1, 1)*

Thomas hat in seinem metaphysischen Denken die Voraussetzungen (Preambula; In Trin 2, 3) und das Instrumentarium geschaffen für das Glaubensdenken, das die Theologie im eigentlichen Sinne erarbeitet. Die Theologie bezieht die Erstwahrheit, deren Schau selig macht“ (II—II, 5, 1), ein Mitwissen mit Gottes Wissen, eine Teilnahme am Wissen Gottes „wie er nur sich selbst bekannt ist und sich anderen durch Offenbarung mitteilt“ (I, 6, 1). Die Offenbarung wird „kundgemacht in den heiligen Schriften und in der Lehre der Kirche, die aus der Erstwahrheit hervorgeht“ (II—II, 5, 3). Diese ist also nicht das Ergebnis fortschreitenden mühevollen Denkens; sie besteht schon im voraus, ist in der Offenbarung kundgemacht und beansprucht die menschliche Vernunft total, nimmt sie sozusagen „gefangen“ (ver 14, 1). Thomas fühlte sich intensiv von der

⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, *Mystik und christliche Vollendung*, dtsh., Augsburg 1927, S. 329.

⁶ Ebda, S. 328.

Erstwahrheit beansprucht, daß er „mit größerer Gewißheit und Hingabe als andere“ (II—II, 5, 4 ad 2) sich ihr unterwarf.

1. Ist aber die menschliche Vernunft dazu fähig und imstande? Wohl ist sie an sich offen für alles, was ist. „Der erkennende Geist ist darauf angelegt, alles, was ist, in seinem wirklichen Wesen zu erkennen“ (c. g. 3, 59). Man kann nicht leugnen, daß Gott, der sich in sich ganz und gar durchschaut, das schlechthin erkennbare und erkannte Sein ist. Ist aber die menschliche Vernunft tauglich, Gottes Selbstsein, das ja die Erstwahrheit einfachhin ist, so zu erkennen, wie Gott sich selbst erkennt?

Thomas versteht den Menschen als das niederste der Geistwesen (I, 76, 5). Demgemäß ist der naturgemäße Gegenstand seiner Vernunft zunächst das niederste verstehbare Sein, nämlich das der sinnenhaft wahrnehmbaren Dinge (I, 84, 7). Zu deren vernünftigen Erfassung bedarf das Erkennen der Verbindung mit den Sinnen. Geistige Wirklichkeiten erfaßt die Vernunft nur im Spiegel der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Die menschliche Vernunft hat keine rein geistige Anschauung. Das ist ein „natürlicher Defekt der menschlichen Vernunft“ (II—II, 7, 2 ad 3). Und doch hält Thomas daran fest: „Unser erkennender Geist spannt sich, indem er erkennt, ins Unendliche aus . . . Diese Hingewiesenheit der Vernunft in das Unendliche wäre aber vergeblich und ohne Sinn, gäbe es keinen unendlichen Gegenstand der Erkenntnis“ (virt. com. 9). Deshalb „bedeutet eine noch so unvollkommene Erkenntnis der erhabensten Dinge für die Seele gleichwohl hohe Vollkommenheit. Wenn darum die menschliche Vernunft das, was über sie hinausliegt, nicht völlig zu fassen vermag, so gewinnt sie dennoch viel Vollkommenheit, wenn sie es wenigstens auf irgendwelche Weise im Glauben wahrnimmt“ (c. g. 1, 5).

2. Glauben nun ist zuerst und eigentlich ein Akt der Vernunft (ver 14, 1) und zwar der schauenden, spekulativen Vernunft (II—II, 4, 2 ad 3). Im Glauben „geht es wesentlich um Erkenntnis, darin liegt seine Vollendung“ (ver 14, 2 ad 10). Da nun die Vernunft an sich auf Wahres zielt (II—II, 4, 5), das Wahre das Gut der Vernunft ist (II—II, 1, 3), worin sie ihre Erfüllung findet, so ist der Glaube, der eine bestimmte, spezifisch eigene Verfassung (dispositio) der erkennenden Vernunft ist, wahrhaft eine Vervollkommnung der Vernunft (II—II, 4, 4).

Thomas legt großen Wert darauf, die besondere Weise des Vernunftvorgangs im Glauben herauszustellen, eingedenk dessen, daß doch der Glaube die Erstwahrheit, die da Gott ist, in den Blick bringt. Dazu greift er zurück auf den, man kann sagen generischen Erkenntnisvorgang, wie ihn die menschliche Vernunft „natürlicherweise“ vollzieht. Vernunft ist natürlicherweise dem erkennbaren Sein zugeordnet. Sie artikuliert sich zunächst im Erfassen dessen, was ist (Begriffsbildung), vergleicht dann die Begriffe miteinander, erfaßt ihre Zusammengehörigkeit, ihre Übereinstimmung miteinander oder ihr Nichtzusammenpassen, bejaht beziehungsweise verneint ihre Zusammengehörigkeit und schließt

dies ab mit der Einsicht in die Übereinstimmung. Darin gewinnt sie das Urteil, worin denn die Wahrheit gedanklich formuliert wird (Urteilsbildung). Schließlich schreitet die Vernunft von einem gewonnenen Urteil zu einem zweiten, vergleicht diese miteinander und entwickelt daraus ein drittes Urteil, das aus den beiden vorangehenden eine neue, im bisherigen Urteil nicht ausgesprochene Erkenntnis zum Ausdruck bringt (Schlußverfahren; II—II, 45, 3)⁷. Der Glaube nun verläuft in der logischen Form des Urteilens (II—II, 1, 2), aber in spezifischer Weise.

Das Urteil setzt Begriffe voraus, die die Vernunft durch Abstraktion aus der sinnhaften Erfahrung gewinnt. Das Glaubensurteil ist aber nicht auf selbstgebildete Begriffe angewiesen, sondern empfängt sie von der Offenbarung Gottes. Sie werden ihr geschenkwiese mitgeteilt und vorgesetzt. Die Begriffe sind „niedergelegt in den Heiligen Schriften und werden in der Lehre der Kirche, die aus der Erstwahrheit hervorgeht, offenbar gemacht“ (II—II, 5, 3). Der glaubenden Vernunft ist es also lediglich aufgegeben, die in der Offenbarung enthaltenen Begriffe ausfindig zu machen: wozu freilich „lange Bemühung und Übung erforderlich ist“ (II—II, 1, 9 ad 1). Das entscheidende Moment im Urteil der Vernunft ist die Einsicht in die Zusammengehörigkeit der Begriffe und deren Bejahung. Diese Bejahung ist im Glaubensurteil die Zustimmung. „Die Zustimmung ist der eigentliche, prinzipale Akt des Glaubens“ (II—II, 6, 1).

Bei dieser Zustimmung ist nun nicht die Vernunft allein mit ihrer prinzipiellen, unfehlbaren (infallibiler) Offenheit für die Wahrheit Gottes (II—II, 4, 5) am Werk, sondern auch der Wille (ver 14, 2) kraft seiner bereiten unfehlbaren Hinordnung auf Gott (II—II, 4, 5), um dessentwillen er die Vernunft veranlaßt, zuzustimmen (ver 14, 1). Schließlich gehört zur inneren Zustimmung auch die Gnade Gottes, durch die der sich offenbarende Gott das Zustimmung innerlich bewegt (II—II, 6, 1). Mittels der Zustimmung erfaßt dann die Vernunft die Glaubenswahrheit, die schließlich nach Art einer Aussage (per modum enuntiabile) formuliert wird (II—II, 1, 2).

3. Mit der Erkenntnis einer solchen Glaubenswahrheit ist aber die Vernunft noch nicht zu ihrer Erfüllung gekommen. Thomas setzt das Glaubensdenken fort im theologischen Denken, das sich mit dem beschäftigt, was von Gott geoffenbart ist (I, 1, 3). Sein theologisches Denken charakterisiert er, indem er wieder zurückgreift auf die Natur des menschlichen Denkens. Die menschliche Vernunft will verstehen und erkennen, Wahrheit erfassen. Prinzipiell ist die Vernunft auf die Erstwahrheit, auf die Urwahrheit, eben auf Gott hingeeordnet.

⁷ Die vielfältigen differenzierten „Tätigkeiten der Vernunft“ (II—II, 180, 1) etwa percipere, comprehendere, cognoscere, intelligere, assentire, invenire, intueri, contueri, videre, inspicere, discurrere, ratiocinare, deducere, demonstrare, pertractare, scire, cogitare, meditare, contemplare, speculare, sapere u. a. m. werden hier nur soweit analytisch berücksichtigt, als sie Bedeutung haben für das „heilige“ Denken.

Zur einfachen, intuitiven Erfassung der Erstwahrheit aber reicht die Leuchte der Vernunft nicht aus. Wohl ist die Erstwahrheit in sich absolut einfach und wird von Gott in der einfachen Durchschau innegehabt. Der menschlichen Vernunft aber fehlt diese einfache Schau, „sie ist nur von begrenzter Kraft, sie kann nur zu einem bestimmten Punkt gelangen“ (II—II, 8, 1). Sie vermag nur Schritt für Schritt „vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzuschreiten“ (II—II, 1, 7). So kommt es, daß der Glaubensgegenstand, der an sich in seinem Inhalt einfach ist, von der menschlichen Vernunft „unter einem besonderen Gesichtspunkt als Nichtgesehenes“ erfaßt wird (II—II, 1, 6). „Der geglaubte Inhalt ist an sich ... etwas Unzusammengesetztes; von seiten der Glaubenden aber ist er etwas Zusammengesetztes“ (II—II, 1, 2). Was für Gott absolut einfach ist, ist für den Menschen ein kompliziertes Ganzes. Auf dieses und nicht etwa auf die in sich einfache Gotteswahrheit als solche ist die gläubige Vernunft ausgerichtet.

Mit der Wahrnehmung eines besonderen Glaubensgesichtspunktes ist aber die Vernunft noch nicht zu dem gekommen, wonach sie sich sehnt, nämlich nach dem Ganzen der Erstwahrheit. Ihrem ureigenen Letztinteresse ist mit einer partikulären Glaubenzustimmung noch nicht voll Genüge getan (ver 14, 1). Es bleibt ihr das Bedenken, Erwägen, Untersuchen, Forschen und Fragen nach dem, was zum Ganzen gehört. Schließlich wollen die Offenbarungswahrheiten, die für Gott einfachhin einsichtig sind, auch von der menschlichen Vernunft auf ihre Weise, also im Fortgang erkannt werden. Ohne diese hätten die Offenbarungen Gottes keine hinreichende Bedeutung für die menschliche Vernunft und erreichten nicht ihren Sinn, für uns Menschen und um unseres Heiles willen (Credo) gegeben zu sein. „Besteht doch die Vollkommenheit des Menschen in der Vereinigung mit Gott. Deshalb muß der Mensch mit allem, was in ihm ist, so gut er kann, danach streben, sich zu den göttlichen Dingen zu erheben, indem er mit der Vernunft (Intellectus) sich der Beschauung und mit dem Verstand (Ratio) sich der Erforschung der Wahrheit hingibt“ (In Trin 2, 1). Also gilt es um eben der göttlichen Wahrheit willen (In Trin 2, 2) die menschliche Vernunft zu weiterer Erkenntnis zu aktivieren (In Trin 2, 1 ad 7), freilich nach ihrer Art, sofern sie von den Prinzipien zu den Folgerungen fortschreitet (In Trin 2, 2).

Wie aber bringt das die Vernunft fertig? Thomas sieht im Schlußverfahren die Methode für das Gewinnen weiterer Erkenntnisse. In dieser geht die Vernunftüberlegung aus von Grundsätzen, deren Wahrheit gewiß, wenn irgend möglich „naturhaft offenkundig“ (II—II, 8, 1) sind. Thomas sucht nach solchen Ursätzen in den Offenbarungswahrheiten. Er sieht sie in „einigen ersten Glaubenswahrheiten“ (II—II, 1, 7); er nennt sie Glaubensartikel (II—II, 1, 6). „Die Glaubensartikel verhalten sich in der Glaubenslehre wie die durch sich selbst einsichtigen Ursätze in der Lehre, die durch die natürliche Vernunft erreichbar ist“ (II—II, 1, 7). Die natürlich einsichtigen Ursätze können nicht weiter hinterfragt werden, sie lassen sich auf keine anderen zurückführen, durch keine anderen begründen und bezeugen sich selbst als in sich evident. Solche nicht mehr

hinterfragbare Ursätze für das theologische Denken sieht Thomas in Folgendem: „Zum Glauben gehört an sich das, was wir im ewigen Leben durch Schau genießen und das, wodurch wir zum ewigen Leben geführt werden. Zwei Dinge aber werden uns als dort zu schauen vorgelegt, nämlich das Verborgene der Gottheit, deren Schau uns beseligt, und das Geheimnis der Menschheit Christi, durch die wir ‚Zutritt haben zur Herrlichkeit der Söhne Gottes‘ (Röm 5, 2). Also ist es die grundlegende Unterscheidung in Glaubensdingen, daß sich einiges bezieht auf die Erhabenheit der Gottheit, einiges aber auf das Geheimnis der Menschheit Christi, welches nach 1 Tim 3, 16 ‚das Geheimnis der Hingabe‘ ist“ (II—II, 1, 8). Diese beiden Artikel haben umfassende Kraft und schließen alle Glaubenswahrheiten in sich⁸. Letztere sind eigentlich nur detaillierte Explikationen der Grundwahrheit. Von diesen beiden Artikeln ist auszugehen, mit diesen sind sämtliche Offenbarungsdaten der Schrift und der Tradition zu durchleuchten, theologisch verständlich zu machen, als theologische Wahrheiten aufzuzeigen. Thomas hat dies sein theologisches Konzept noch in eine kompaktere und umfassendere, wenn auch abstraktere Formulierung gebracht: „In der heiligen Lehre wird alles unter dem Gesichtspunkt Gott (sub ratione Dei) betrachtet: sei es, weil es Gott selber ist, oder weil es auf Gott als den Ursprung und das Endziel hingerichtet ist. Daraus folgt, daß in Wahrheit Gott der Gegenstand dieser Wissenschaft ist. Und das ergibt sich klar auch aus den Ursätzen (Prinzipien) dieser Wissenschaft, welche die Artikel des auf Gott sich beziehenden Glaubens sind.“ Der folgende Satz, der in seiner Prägnanz wörtlich schwer zu übersetzen ist, gibt den Nerv seines theologischen Denkens genau an. Er — nämlich Gott — ist derselbe Gegenstand sowohl der Prinzipien als auch der ganzen (theologischen) Wissenschaft, „weil die ganze Wissenschaft keimhaft (virtute) in den Prinzipien enthalten ist“ (I, 1, 7). Die theologische Wissenschaft bietet eigentlich eine Explikation der Prinzipien im Detail. Was die gläubige Vernunft aus den Prinzipien herausholt, macht ein Wahres offenbar (In Trin 2, 2 ad 6), das an sich schon in den Prinzipien enthalten ist. In der Konklusion gewinnt die Vernunft keinen neuen Wahrheitsgehalt, der gegenüber den Prinzipien etwas ganz anderes besagte oder nur in einem losen, entfernten Zusammenhang mit ihnen stünde. Mittels des schlußfolgernden Denkens gewinnt die Vernunft einen Begriff beziehungsweise ein Urteil, in dem „ausdrücklich“ (II—II, 1, 7) formuliert wird, was an sich schon real in den Prinzipien enthalten ist (ebda), aber von unserem menschlichen Denken nicht unmittelbar wahrgenommen wird. Es wird keine neue Wahrheit entdeckt, sondern lediglich

⁸ Sehr schön sagt das THOMAS in comp theol I, 2). „Mit diesen beiden Inhalten hat also jede Glaubenserkenntnis zu tun, eben mit der dreifaltigen Gottheit und der Menschheit Christi. Leicht begreiflich, ist doch die Menschheit Christi um den rechten Weg zur Gottheit. So gilt es denn schon während unserer Pilgerschaft um den rechten Weg zu wissen; und auch in der ewigen Heimat klingt erst dann das Danklied der Erlösten vor Gott recht voll, wenn sie es singen in klarer Schau des Heilspfades, den er sie führte.“

das zum Ausdruck gebracht, was schon immer in den Offenbarungswahrheiten enthalten ist, es wird lediglich eine „specialis ratio“ (II—II, 1, 6) „ex parte nostra“ (II—II, 1, 6 ad 2) herausgearbeitet und insofern ein Erkenntnisfortschritt erzielt (II—II, 1, 7 ad 2). Thomas weiß um die innere Verschränktheit von Prinzipien und Folgerungen, darum spricht er von den Glaubensartikeln als „quasi principia“ und von dem, was aus ihnen eruiert wird, als „quasi conclusiones“ (In Trin 2, 2 und ad 4) und bewertet die Konklusionen als ein Mehrfaches: „Was aber inhaltlich als zu glauben vorgestellt wird, ist ein Mehrfaches und kann mehr oder weniger ausdrücklich erfaßt werden. Demgemäß kann der eine Mensch mehr ausdrücklich für wahr halten als der andere. Und so kann in einem ein größerer Glaube sein nach dem Maß der größeren Ausdrücklichkeit des Glaubens“ (II—II, 5, 5). Das Wissen aus dem Glauben (Konklusionswissen) unterscheidet sich sehr wohl vom philosophischen Wissen über Gott (In Trin 2, 2). Es ist keine Philosophie des Christentums, keine christliche oder katholische Weltanschauung, auch keine philosophierende Reflexion über den Glauben, sondern im strengen Sinne ein theologisches Wissen, ein mittelbar Geoffenbartes. Die Zustimmung dazu ist ein wahrer assensus theologicus, der von „der göttlichen Erleuchtung“ (II—II, 180, 6 ad 2) zuletzt ermöglicht wird. Das theologische Denken besorgt ein subtileres Eindringen „in das Innere der geistigen Güter“ (II—II, 15, 3), erwirkt ein sukzessives Hinzulernen dessen, was der Mensch „von Gott als seinem Lehrer lernt“ (II—II, 2, 3), mehrt die Ausdrücklichkeit des Glaubens, eröffnet weitere Gesichtspunkte, führt „zu größerer Gewißheit und Festigkeit . . . zu größerer Glaubensfreudigkeit, Hingabe, Zuversicht“ (II—II, 5, 4). Durch das theologische Denken kommt die menschliche Vernunft näher zu ihrem Heil, das ja in der Anschauung Gottes besteht. „Die Beschauung der göttlichen Wahrheit ist das Ziel des ganzen menschlichen Lebens. Sie wird im künftigen Leben vollkommen sein . . . jetzt aber kommt sie uns unvollkommen zu . . ., durch sie wird uns eine Art Anbruch der Seligkeit verliehen“ (II—II, 180, 4). Thomas hat — das bestätigt sein Lebenswerk — die ganze „Anstrengung der eigenen Vernunft“ (II—II, 180, 3 ad 4), zu der er fähig war, eingesetzt, um das im Glauben Erfahrene tiefer zu verstehen, deutlicher in den Blick zu bringen, in klaren Begriffen und in wahren Urteilen zu formulieren. Des Thomas Denken war stets erfüllt von „einer großen Arbeitsfreude, die sich durch frommen Eifer immer frisch erhält und die aus dem Leben des Geistes immer neuen Zustrom zu erfahren scheint“⁹. Für seine Denkbemühungen gilt wohl das Wort des Tri-

⁹ GARRIGOU-LAGRANGE a. a. O., S. 21. Es braucht hier nicht dargelegt werden, wie Thomas die Struktur der menschlichen Vernunft, ihren Erkenntnisvorgang, die Weisen ihres Erkennens genau untersucht hat, wie er alle Faktoren des vernünftigen Erkennens zur Erhellung und tieferem Verständnis der Glaubenswahrheiten einsetzt, wie er auch kritisch die Philosophen nach dem befragt, was sie Wahres sagen (I, 1, 8 ad 2); „Jene, die in der heiligen Wissenschaft die Denkmale der Weltweisheit verwenden . . ., vermischen nicht Wein mit Wasser, sondern verwandeln Wasser in Wein“ (In Trin 2, 3 ad 5).

dentinum: „Gottes Güte gegen die Menschen ist so groß, daß er will, es seien ihre Verdienste, was seine Gnadengaben sind¹⁰.“

4. Ist nun des Thomas theologisches Denken ein heiliges Denken? Augenscheinlich „genügt die natürliche Erkenntnis“ (II—II, 2, 3 ad 1), die „das Göttliche nach den Wesensbildern (rationes) sinnlicher Dinge mißt“ (II—II, 7, 2) nicht für das Glaubensdenken, das doch „das Unsichtbare an Gott . . . auf eine höhere Weise wahrnimmt als die natürliche Vernunft, die von den Geschöpfen aus zu Gott aufsteigt“ (II—II 2, 3 ad 2). Beim theologischen Denken spielt nicht nur die Vernunft eine Rolle, sofern sie Glaubenswahrheit „bedenkt und nach allen Gründen greift, die sie dazu auffinden kann“ (II—II, 2, 10), sondern auch der Wille mit seiner Liebe zur erfaßten Wahrheit (ebda) und nicht zuletzt die „Erleuchtung durch ein höheres Wissen, nämlich des Wissens Gottes“ (I, 1, 2). Die Erleuchtung geschieht mittels des „Glaubenslichtes, das gnadenhaft eingegossen wird“ (In Trin 2, 3). Dies hebt die Vernunft „über ihre Natur hinaus“ (II—II, 6, 1), befähigt sie, dem zuzustimmen, was des Glaubens ist (II—II, 2, 3 ad 2), und in der Folge auch zur zustimmenden Kenntnisaufnahme dessen, was das theologische Denken gewonnen hat. „Für dieses Wissen ist das Nächstprinzip der Glaube, jedoch Erstprinzip der göttliche Intellekt, dem wir glauben.“ Und Thomas fährt fort: „Doch das Ziel des Glaubens ist für uns, daß wir zum Verständnis dessen gelangen, was wir glauben“ (In Trin 2, 2 ad 7)¹¹. Man wird von Thomas sagen müssen, daß er „die Erstwahrheit allem vorgezogen“ (II—II, 5, 4 ad 2), daß er „durch Gottes Gnade die Schatzkammer der gelehrten Wissenschaft erschlossen¹²“, daß er „durch seine tiefgründigen wissenschaftlichen Ergebnisse die gesamte Kirche erleuchtet hat¹³“, „mehr als alle anderen Lehrer¹⁴“. Des Thomas „Erkenntnis bis in seine rationalste Gliederung hinein . . . ist von innen her auf Gott und sein Wort bezogen. Thomas treibt keine heilige Metaphysik, die mit geistlichen Anspielungen gespickt ist, sondern geht immerfort im Evangelium auf, weil es sich in seinem Geist erfüllt¹⁵“.

¹⁰ Denzinger 1548 u. 1582.

¹¹ Zur Würdigung des theologischen Denkens sei an die Stelle In Ep 120 ad Consent. n. 2, PL 33, 453 des AUGUSTINUS erinnert: . . . ut quod credis intelligas, corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias.

¹² Papst ALEXANDER IV. zitiert nach Enzyklika *Studiorum ducem* von P. PIUS XI., a. a. O., S. 16.

¹³ PAPST URBAN V. zitiert nach J. UDE, Die Autorität des hl. Thomas v. Aquin als Kirchenlehrer und seine *Summa theologia* Salzburg 1932, S. 39.

¹⁴ P. JOHANNES XXII. zitiert nach Enzyklika *Studiorum ducem*, S. 16.

¹⁵ M. D. CHENU zitiert nach A. HAYEN, Der heilige THOMAS VON AQUIN gestern und heute, Frankfurt 1954, S. 76. THOMAS weiß auch um die Möglichkeit anderer Theologien (ver 14, 12). Seine *sacra doctrina* kann an sich in abstraktem, wissenschaftskritischem Denken nach verschiedenen Methoden kommentiert und kritisiert werden. Darin aber wird wohl kaum der „Geist“ seines heiligen Denkens nachvollzogen.

IV. Weisheit betrachtet das Göttliche in sich (II—II, 45, 3)

Mit der Skizzierung des theologischen Denkens ist aber noch nicht die Herzmitte von Thomas heiligem Denken getroffen. Im theologisch-spekulativen Denken (I, 64, 1) hat die Vernunft noch nicht ihre höchstmögliche Verstehensmacht, ihre volle Gottzugehörigkeit und Hingabe erreicht. Diese erreicht sie — in der Jetztzeit —, wenn sie „affektiv“ (ebda.) aus der Gabe der Weisheit „das Göttliche in sich betrachtet“ (II—II, 45, 3).

1. Im Anschluß an Augustinus nennt Thomas das Denken aus der Weisheitsgabe höhere Vernunft, „die sich auf die höchsten, nämlich auf die göttlichen Gründe richtet, um sie zu erblicken“ (ebda.). Mit der Betrachtung des Göttlichen meint Thomas „die Schau des Ursprungs“ (II—II, 45, 3 ad 3) und deutet damit an, daß das Weisheitsdenken ein Nach-, in gewisser Weise ein Mitvollzug mit dem Denken Gottes ist, sofern Gott sich selbst versteht und die Geschöpfe, den Weltenplan in sich ausdenkt (I, 1, 6). Im Weisheitsdenken hat die Vernunft nicht etwa die ihr natürlich eigene Einsicht in die Denk- und Seinsprinzipien, auch nicht die gläubige Zustimmung zur Offenbarung und zur ausdrücklichen theologischen Erkenntniserweiterung. Diese Erkenntnisweisen und erworbenen Verstandestüchtigkeiten sind lediglich Voraussetzungen für die höhere Vernunft (II—II, 45, 1 ad 2). Im Weisheitsdenken kommt die Vernunft zur Erkenntnis Gottes „wie er sich selbst bekannt ist und sich anderen durch Offenbarung mitteilt“ (I, 1, 6). Zu solcher Gotteserkenntnis ist die menschliche Vernunft aus eigener Kraft nicht fähig. „Wenn nun eine geschaffene Vernunft Gott in seinem Wesen schaut, so wird das Wesen Gottes selbst zur Erkenntnisform der Vernunft. Um also zu einer solch erhabenen Höhe zu gelangen, bedarf sie einer übernatürlichen, sie dazu befähigenden Ausstattung. Da nun die natürliche Kraft der geschaffenen Vernunft zur Anschauung Gottes nicht ausreicht, ist ihr ein von Gottes Gnade geschenkter Zuwachs an Erkenntniskraft notwendig. Die Mehrung der Erkenntniskraft nennen wir Erleuchtung der Vernunft . . . Dieses Licht macht die (in diesem Licht schauenden) Vernunft gottförmig, das heißt: gottähnlich“ (I, 12, 5) und kräftigt das Erkennen (I, 12, 5 ad 1).

Es wäre falsch, diese übernatürliche Erleuchtung mit dem Licht der Glorie gleichzusetzen (I, 12, 6 ad 1), in welchem die Seligen in der Endvollendung Gott schauen von Angesicht zu Angesicht (ver 18, 1 ad 1). Diese Erleuchtung ist auch nicht identisch mit dem Licht des Glaubens, das die menschliche Vernunft erhebt, um das zu fassen, was geglaubt wird (II—II, 1, 5 ad 3). Das Glaubenslicht ist eine Voraussetzung (II—II, 45, 1 ad 2) für die Gabe der Weisheit, in welcher durch „die Eingebung und Bewegung des Heiligen Geistes“ (I—II, 68, 2) eine „besondere Weise des Tätigseins“ (I—II, 68, 2 ad 1) der menschlichen Vernunft ermöglicht wird. Das gnadenhaft erleuchtete Weisheitsdenken bewegt sich nicht isoliert in der theoretischen Vernunft, besteht nicht einfach im „vollkommenen Gebrauch der Vernunft“ (II—II, 45, 2), sondern vollzieht sich „auf Grund einer Naturangleichung (connaturalitas) zu den Dingen“, über die es nachsinnt

(II—II, 45, 2). Diese Naturverwandtschaft oder *affinitas* zum Göttlichen (In III Sent, 35, 2, 2) „kommt zustande durch die Liebe, die uns mit Gott eint“ (II—II, 45, 2). Sie ist ein Mitfühlen (*compassio*, ebda), ein Mitempfinden mit Gott. In der Liebe wird der Liebende Gott inne, bringt ihn in Erfahrung (*experientia*), erfühlt, erspürt ihn. Indem nämlich der Liebende sich zu Gott hinneigt, findet er Wohlgefallen an ihm (I—II, 27, 1), paßt sich dem Göttlichen an (I—II, 58, 5), stimmt mit ihm überein (I—II, 29, 2), gelangt zu einer vertrauten Einigung (I—II, 32, 3 ad 3), in welcher der Liebende „den Geliebten innehat wie er sich selbst besitzt“ (II—II, 17, 3), zur Freundschaft (II—II, 23, 1). In der Liebe rührt der Liebende Gott selbst an (I, 43, 3) und erlangt darin eine gewisse Verwandtschaft (In eth. 293), woraus dann die Liebe auch Gott zu erkennen trachtet.

2. Thomas weiß auch um die Bedingung der Möglichkeit der Naturverwandtschaft auf Seiten Gottes. Gott liebt ja zuerst den Menschen, schenkt ihm seine Liebe, indem er ihn erschafft (I, 20, 2), schenkt sich ihm selbst, indem er ihm seine Liebe gibt (I, 38, 2) und sich mit ihm verbindet (I, 38, 1). Diese Liebesgabe muß der Mensch aufnehmen, in seinem Herzen tragen. Und so „lebt Gott in ihm wie in seinem Tempel, wie das Erkannte im Erkennenden und das Geliebte im Liebenden“ (I, 43, 3). Also erleidet der liebende Mensch, indem er die Liebe Gottes aufnimmt, das Göttliche (I—II, 22, 1), es wird ihm eingeprägt (I—II, 28, 2 ad 5) und verändert (*immutatio pot* 3, 2), verwandelt (*transmutatio* II—II, 45, 3) ihn. Der Gottliebende wird von Gott ergriffen, in Gott eingestimmt, mit Gott verbunden und in wechselseitigem Ineinander geeint (I—II, 28, 2). Der dem Liebenden einwohnende Gott nun gibt dem Weisheitsdenken das Objekt ein, das nichts anderes ist als eben der sich schenkende Gott. „Der Liebende verweilt durch Erkennen im Geliebten“ (I—II, 28, 2), bemüht sich, die Einzelheiten, die zum liebend-geliebten Gott gehören, innerlich zu durchforschen, tritt in dessen Inneres ein (I—II, 28, 2), um die Gutheit und Liebenswürdigkeit des Geliebten zu erkennen. An wertmäßig indifferenten Zügen des Objektes besteht kein Interesse. Beim Erkennen in der Weisheit geht es nicht um reine Theorien, um rational-abstrakte Wissenschaftlichkeit, um ein als Gegenstand dem Erkennen gegenüber sachlich distanziertes Objekt, sondern um das, was als Geliebtes im Liebenden inniglich schon verbunden, dem Erkennen unmittelbar vor-, im gewissen Sinne sogar eingegeben ist. So hat also das Weisheitsdenken seine Wurzel und Ursache in der Liebe, sein Wesen aber in der Vernunft (II—II, 45, 2). Weil in der Liebe gegründet, vollzieht sich im Weisheitsdenken die Heiligung der Vernunft.

3. Die Wurzeln des Weisheitsdenkens sollen noch genauer analysiert werden¹⁶. Der liebende Wille ist Grundbedingung und Mitursache für das weise Erkennen. Lieben nun ist der urhafte, elementare Vollzug des Willens überhaupt.

¹⁶ Vgl. KL. RIESENHUBER, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten (Pullacher Philosoph. Forschungen Bd. 8), München 1971, bes. S. 194—202.

Damit treibt er die Vernunft zum Erkennen an (c. g. I, 72), das ja das hervorragende, wenn auch nicht das einzige Ziel des Willens ist (I—II, 36, 3).

Der unmittelbare Einfluß des liebenden Willens betrifft zwei verschiedene Momente im Erkennen. Einmal den Vollzug (*exercitium*) des Denkens. Dieser kann von der Liebe immer befohlen werden, „daß er aufmerke (*attendat*) und sein Denken gebrauche“ (I—II, 17, 6). Das Anregen und zur Aufmerksamkeit drängen kann durch einen einzelnen Liebesakt geschehen, nachhaltiger aber durch seine bleibende Einstellung (*habitus*), die die Liebe zur Vorliebe und Vertrautheit vertieft und verfestigt, eben zur *connaturalitas* mit dem Geliebten (II—II, 45, 2), und damit das Denken erleichtert, beschwingt, inspiriert und maßgeblich intensiviert. Der Vollzug des Denkens vollendet sich aber erst in der Zustimmung, worin das Denken dem Wahren anhängt (ver 14, 1). Die Zustimmung kann mittels der Einsicht (ver 14, 2) natürlicherweise erfolgen (I—II, 17, 6). Gelingt diese nicht, so kann der Wille die Vernunft zur Zustimmung bewegen (ver 14, 2), was im Glauben geschieht (ver 14, 1).

Zum anderen vermag der liebende Wille sich auch dem Objekt des Erkennens zuzuwenden, indem er das Erkennen auf ein gegenständliches Gut ausrichtet, das liebenswert ist. Die Liebe veranlaßt die Vernunft zur Betätigung des Betrachtens (II—II, 180, 1 ad 3), zum Nachdenken über das liebenswürdige Gut (I—II, 28, 3), „entflammt (*inardescit*) zum Anschauen der Schönheit des Geliebten“ (II—II, 180, 1). Sie beeinflusst dahingehend das Erkennen, daß sie die formale Rücksicht, unter der das Denken den Gegenstand zu erfassen sucht, bestimmt. Indem nämlich die Liebe das Gute bejaht, also dem lieben Gott zugeneigt ist, richtet sie das Erkennen auf die Gutheit und Liebenswürdigkeit des Geliebten. Damit freilich erscheint das „affektive und erfahrungshafte Erkennen (*cognitio affectiva et experimentalis* II—II, 86, 2 ad 2) voreingenommen zu sein, weil es von der Liebe innerlich mitkonstituiert ist, kein rein rationales-spekulatives, sondern ein von der affektiven Einstellung vorgeprägtes Denken ist (II—II, 45, 9). Doch ist das Objekt für dieses Denken Gott, der Universalgute, der als solcher das affektive Denken eher zur vollen Offenheit und Universalität entbindet als etwa einengt und also das Denken befähigt, mehr zu erkennen, reicher zu verstehen, weiter und tiefer zu schauen als das rein rationale-spekulative Denken.

Also ist dem Weisheitsdenken sein gemäßes Thema gegeben: Es forscht nach dem guten Gott, sucht den liebenden Gott zu erkennen, der aus seiner Liebe Schöpfer ist und im Erschaffen seine Gutheit den Geschöpfen mitteilt; der darüber hinaus aus eben seiner Liebe seine Geschöpfe zum Heil bestimmt und sie im Werk der Erlösung zum Heil d. i. zur ganzen Vollendung in Gott führt.

Ist das aber nicht das gleiche Thema, das Thomas für sein theologisches Denken schon konzipiert hat? Worin unterscheidet sich da sein Weisheitsdenken von seinem theologischen? Thomas weiß um diese Frage, wenn er die verschiedenen Akte des beschaulichen Lebens beschreibt: „Das beschauliche Leben hat einen einzigen Akt, in welchem es endzielhaft vollendet wird, nämlich

die Anschauung der Wahrheit, von der her es seine Einheit empfängt; doch hat es viele Akte, durch die es zu diesem endzielhaften Akt gelangt. Einige von diesen gehören der Anerkennung der ersten Wahrheitsgründe (*acceptio principorum*), aus denen es zur Erkenntnis der Wahrheit vorstößt; andere wieder gehören zur Ableitung (*deductio*) von den ersten Erkenntnisgründen her zur Wahrheit jener Sache hin, deren Erkenntnis gesucht wird; der letzte erfüllende Akt endlich ist die Anschauung der Wahrheit“ (II—II, 180, 3). Thomas hat damit seine drei Weisen des Denkens, das metaphysische, das theologische und das Weisheitsdenken charakterisiert. Man könnte sie auch Erwägung (*cogitatio*), Betrachtung (*meditatio*), Beschauung (*contemplatio*) nennen (II—II, 180, 3 u. ad 3). Die *cogitatio* erfordert das abstraktive, metaphysische Denken, die *meditatio* das theologische deduktiv-spekulative Denken, die *contemplatio* aber das beschauende, intuitiv-experimentale Denken (I Sent, 14, 2, 2 ad 3). Das metaphysische Denken bezieht Gott, ohne hinreichend sagen zu können, was er eigentlich ist (II—II 2, 2); das theologische Denken bewahrt unterschwellig Distanz gegenüber Gott, der Erstwahrheit, indem es die Offenbarung sozusagen filtert, distinguert, partikuliert und entsprechend ihrer Fassungsweise formuliert. Das Weisheitsdenken dagegen ist intim und innerlich, will „das Göttliche in sich selbst betrachten“ (II—II, 45, 3), was einer „Schau des Ursprungs“ (ebda ad 3) gleichkommt, und will daraus das Entsprungene gottgemäß verstehen und würdigen¹⁷. Damit aber nicht genug. Das Weisheitsdenken hat seinen Ausgangspunkt im Liebesaffekt. Weil nun dem Prinzip das Ziel entspricht, hat das Weisheitsdenken Sinn und Ziel in der Freude an Gottes Wahrheit (II—II, 180, 7), steigert die Liebe und intensiviert das Gottanhangen, worin doch das „*principale bonum*“ (II—II, 23, 7), das „*ultimum hominis bonum*“ (II—II, 27, 6 ad 3), das „*finale bonum*“ (*comp theol* 255) für den Menschen besteht¹⁸.

¹⁷ Weisheitsdenken betrachtet die göttliche Wahrheit und andere Wahrheiten aus dieser (II—II, 180, 4 ad 4). THOMAS weiß sehr wohl, daß die menschliche Vernunft von dem Rückbezug der Wahrheiten auf die Gotteswahrheit absehen kann, daß also das Nichtgöttliche in sich und für sich ohne Bezug auf das Göttliche betrachtet werden kann (ver 10, 11 ad 11). Solches Denken ist von anderer Struktur als das Weisheitsdenken.

¹⁸ Daß THOMAS seine Theologie wurzelhaft aus der Gabe der Weisheit entwickelt, beschreibt der vorzügliche Thomaskenner GARRIGOU-LAGRANGE folgendermaßen: „Der demütige, stets schweigsame und gesammelte Heilige lebte daraus. Sein Herz war ganz von der Gottesliebe entflammt, als sein Verstand sich mit den schwierigsten Fragen beschäftigte und sie löste. Wie war es anders möglich bei einem großen Heiligen, der berufen war, jahrhundertlang die Leuchte der Theologie zu bleiben. Die Gabe der Weisheit beleuchtete von oben sein Forschen, leitete seinen Intellekt und Willen zu immer tieferem Besitz göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens — inmitten ganz verschiedener Studien. Gegenstände, die von diesem höchsten Ziel weit entfernt scheinen, sind dies tatsächlich nur für eine Seele, die noch nicht zu dieser Höhe gelangt ist, wo sich alles in Gott, dem Ursprung und Ziel aller Dinge verliert. Der heilige Lehrer war zweifellos zu den höheren Stufen der mystischen Beschauung erhoben. Seine Lehre wird die Seele in ihrem Aufstieg niemals hemmen“ (a. a. O., S. 54 f.).

4. Wie aber bringt nun Thomas die in der Liebe connatural erfahrene Erstwahrheit in den bewußten Blick des Weisheitsdenkens? Kann doch „die menschliche Beschauung im gegenwärtigen Leben nicht ohne Vorstellungsbilder sein, weil es dem Menschen natürlich ist, die geistigen Erkenntnisbilder (*species intelligibiles*) in Vorstellungsbildern zu sehen. Und doch bleibt die geistige Erkenntnis nicht bei den Vorstellungsbildern stehen, sondern betrachtet in ihnen die Lauterkeit der verstehbaren Wahrheit. Und dies nicht nur in der natürlichen Erkenntnis, sondern auch in dem, was wir durch Offenbarung erkennen“ (II—II, 180, 5 ad 2). Thomas gesteht, daß die Beschauung der göttlichen Wahrheit hier unvollkommen ist und „im Spiegel und Gleichnis“ (1 Kor 13, 12) vor sich geht. Spiegel und Gleichnis der göttlichen Wahrheit aber ist die Schrift. „Die heilige Schrift macht die göttlichen Dinge mit Hilfe von Bildern verständlich“ (I, 1, 6). Aber „der Strahl der göttlichen Offenbarung wird dadurch nicht geschwächt, daß er durch die sinnenfälligen Bilder wie verschleiert erscheint. Er bleibt in seiner Wahrheit und läßt den, dem die Offenbarung zuteil wird, sich nicht in diesem Bildhaften verlieren, sondern erhebt ihn darüber hinaus zur Erkenntnis der göttlichen Dinge“ (I, 1, 9 ad 2). Thomas zeichnet diesen Denkverhalt weiter aus, indem er auf die Worte der Offenbarung hinweist, die einen bestimmten Wortsinn haben, der selbst wieder einen geistlichen Sinn anzeigt, und jenes Vorbildet, was in der ewigen Herrlichkeit klar und hell sein wird (I, 1, 10). Den geistlichen Sinn dessen erfassen, was sich in der Schrift findet, ist Sache des Weisheitsdenkens, „des Betrachtens der geistigen Wahrheit“ (II—II, 180, 5 ad 2)¹⁹.

Damit aber taucht das Problem auf, ob und wie weit das Weisheitsdenken in Begriffen und Urteilen faßbar ist. Das Weisheitsdenken wird zuweilen mystisches Denken genannt, und dies denkt weniger in Begriffen und eher in recht inadäquaten und aequivoken Symbolen und Bildern, die zudem in Worten nicht gemäß ausgesagt werden können. Mystisches Denken wird eher zum schweigenden Betrachten. „Die Einbildungskraft ist gebunden und vermag über nichts mehr nachzusinnen. Das Gedächtnis hat seine Kraft verloren, der Verstand ist in Dunkel gehüllt, ohne etwas erkennen zu können; infolgedessen ist auch der Wille in Trockenheit und Bedrängnis; endlich sind alle Seelenkräfte leer und untauglich, und zu alledem hat sich eine dichte und schwere Wolke über die

¹⁹ Daraufhin sollten des THOMAS Kommentierungen der hl. Schriften, die nach den heutigen exegetischen Forderungen als höchst unzureichend eingeschätzt werden, überprüft und untersucht werden. Sie bieten nämlich manche erstaunliche Einsicht in den geistlichen Sinn der Schriftworte. Darin dürften wohl auch Andeutungen und Ansätze für die wahrscheinlich letzte Intention seiner *sacra doctrina* (vgl. A. HAYEN, a. a. O., S. 77—84; O. H. PESCH, Thomas, *Theologie IV* in LTHK Bd. 10 (Frbg. 1965), Sp. 127—134 zu finden sein, die auf das incarnierte Wort Gottes: Christus zielt, das „gewissermaßen Beispiel und Beleg für die Einung Gottes mit dem Menschen“ und der Bestimmung des Menschen, in der Gotteserkenntnis sich zu vollenden (c. g. 4, 55) ist. Seine Weisheitstheologie (I, 1, 6) wäre damit zugleich und wahrhaft konkrete Existentialtheologie.

Seele gelagert²⁰.“ Für Thomas stellt sich das Weisheitsdenken anders dar. Es vollzieht sich, indem es sich dem Worte Gottes unterstellt, aus diesem denkt, von seinem Geist sich erfüllen läßt. Es konzentriert sich auf das menschengewordene Wort des himmlischen Vaters, ekstasiert nicht in eine reine Welt des Geistes. Entrückung und Prophetie bleiben ihm fern.

Es bleibt noch zu fragen, ob die Aussagen des Weisheitsdenkens bei Thomas nicht gefiltert werden müßten nach dem Dreischritt der Bejahung, Verneinung und Überbietung, ob seine Aussagen den Charakter einer präzisen, univoken Wissenschaftlichkeit haben, ob sie nicht hinausweisen in die Überbegrifflichkeit, die in einer Sprache nicht mehr gemäß zum Ausdruck gebracht werden kann. Sind schon die durch die Vernunft geistig erfaßten Dinge schwer in Begriffe zu fassen, um so mehr „die Beschauung der geistig verstehbaren Dinge, welche die Vernunft weder finden noch fassen kann und die zu der erhabenen Beschauung der göttlichen Wahrheiten gehören“ (II—II, 180, 4 ad 3). Theologische Aussagen aus dem Weisheitsdenken bei Thomas lassen sich weniger in kritisch distinguierenden Bedenken erfassen denn als Anbetung und Lobpreis würdigen. Viele Dicta in seinen Disputationen und Quaestionen, in denen es doch zunächst um dialektische Klärung, um Abweisen von Irrtümern und Aufzeigen von Richtigem und Schlüssigem geht, sollten daraufhin erwogen werden. Kann zum Beispiel der in sich logisch begründete und schlüssige Satz: „Die Mitteilung des Guten ist nicht das letzte Ziel (des Erschaffens), sondern die Güte selbst, aus deren Liebe es kommt, daß sie sich mitteilen will“ (pot 3, 15 ad 14) in seinem Aussagegehalt hinreichend betrachtet werden, wenn er lediglich in seiner bei Thomas üblichen Denk- und Sprachform erfaßt wird? Oder bekundet er nicht eher die „einfache Schau“ (simplex intuitus II—II, 180, 6) des Weisheitsdenkens, das ein zusammenhängendes Eines mit dem diskursiven Denken gar nicht angehen, wohl aber in Kontemplatio, im Contuitus zusammenschauen kann? Thomas wußte auch um das Unvollkommene solchen Weisheitsdenkens in der Pilgerschaft (II—II, 180, 7 ad 3). Er hat es schließlich überstiegen, indem er sich zuletzt zum Schweigen entschloß. Am 6. Oktober 1273, als er die Messe gelesen hatte, war er rätselhaft verändert. Er schrieb und diktierte nicht mehr nach allmorgendlicher Gewohnheit. Rainald, sein getreuer Gehilfe, fragte ihn, warum er sein großes Werk — die Summa theologiae — im Stiche lasse. Thomas antwortete: „Rainald, ich kann nicht mehr, denn alles, was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Spreu.“ „Dieses“ — so bemerkt Josef Bernhart mit Recht — „omnia quae scripsi videntur mihi paleae ist die wahre Summe seiner Schauung der Wahrheit. Die Sterne, die er im Dunkel der Pilgerschaft gesehen hatte, verloren sich, als er am Ziel war, im Aufgang des Tages²¹.“

²⁰ JOHANNES VOM KREUZ, Dunkle Nacht, II, 17; zit. nach GARRIGOU-LAGRANGE, a. a. O., S. 203.

²¹ JOSEF BERNHART, Vorwort zu „Thomas v. Aquin, Summe der Theologie“ Bd. I, Bonn 1935, S. XLV.

Jesus der Christus für alle Zeiten?

Die Erfahrung zeigt, daß Jesus Christus sowohl dem Glauben der Glaubenden wie dem Denken der Denkenden in verschiedener Weise erscheint beziehungsweise zugänglich wird. Diese Verschiedenheit ist zunächst einmal als ein geistesgeschichtliches Faktum festzuhalten. In unseren Tagen, wo das Interesse für Jesus von bestimmten Randgruppen der Christenheit¹ bis zu nicht-christlichen, jüdischen² und neomarxistischen³ Schriftstellern weite Verbreitung findet, kommen Jesusbilder zustande, die je nach Erfahrungs- und Erkenntnis-horizont anders sind: eine reiche Variationsskala in der Deutung des Mannes aus Nazareth. Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie brachte es die seit vielen Jahren lebhaft geführte Auferstehungsdebatte mit sich, daß verschiedene alte und älteste Christologien wieder aufgegriffen wurden und dabei neue christologische Entwürfe zustande kamen.

Im Bereich der biblischen Theologie wird heute diskutiert, wie, wann und unter welchen kulturellen und religiösen Umständen die vermutlich ältesten Christologien entstanden sind. Hier werden genannt: die Menschensohn-⁴, die Propheten-⁵ und die Geistes-Christologie⁶. Die biblische Theologie versucht auch ihre Kenntnis von den Entstehungsbedingungen der etwas späteren Messias-

¹ Vgl. G. ADLER, Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend, Düsseldorf 1972; W. KROLL (Hrsg.), Jesus kommt!, Wuppertal 1972.

² Vgl. M. M. THOMAS, The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance, Madras 1970; S. BEN-CHORIN, Jesus im Judentum, Wuppertal 1970.

³ Vgl. z. B. M. MACHOVEC, Jesus für Atheisten, Stuttgart—Berlin 1973; V. GARDAVSKY, Gott ist nicht ganz tot, München 1971, 46—64; I. FETSCHER UND M. MACHOVEC (Hrsg.), Marxisten und die Sache Jesu, München 1974.

⁴ Vgl. E. STAUFFER, Messias oder Menschensohn?, in: Novum Testamentum 1 (1956), 81—102; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1966, 13—53; W. MARXEN, Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh 1960, 20—34; G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Urban TB 19, Stuttgart 1971 (= Bornkamm), 161 ff.

⁵ Vgl. F. SCHNIDER, Jesus der Prophet, Freiburg—Göttingen 1973; F. MUSSNER, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Seinschristologie, in: Grundfragen der Christologie heute, QD 72, Freiburg—Basel—Wien 1975, 77—113.

⁶ Vgl. A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. GRILLMEIER und H. BACHT, Bd. I, Würzburg 1951, 9 und 28; A. GILG, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1955, 17 ff.; H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968 (= Conzelmann), 232—235.

Sohnes-, Logos- und Kyrios-Christologien⁷ zu vertiefen; alles freilich unter Berücksichtigung des Auferstehungsglaubens als Grundlage und Nährboden jeglicher christologischen Deutung der Person des Gekreuzigten.

Im Bereich der systematischen Theologie ist die Forschungsaktivität kaum geringer. Hier wird die dogmatische Formel von Chalkedon (von der Karl Rahner einmal sagte, sie müsse nicht nur als Ende, sondern auch als Anfang einer Frage betrachtet werden⁸), kommentiert und interpretiert. Hier werden auch moderne Entwürfe wie die Gotteswort-Christologie Barths mit seinem dialektischen Prinzip⁹, die Kerygma-Christologie Bultmanns mit seiner existentialen Interpretation des Evangeliums¹⁰ und die anthropologische Christologie Rahners in seiner transzendentalen Systematik¹¹ immer wieder erörtert. Außerdem melden sich neue Versuche zu Wort, die hermeneutische Grundlage der Christologie zu bestimmen: so der narrative bei Johann-Baptist Metz¹², der korrelative bei Walter Kasper¹³ und der soteriologische, zumindest im Ansatz, bei Franz Schupp¹⁴. Doch der vorherrschende Trend, der alle neuesten hermeneutischen Versuche auf diesem Gebiet mehr oder weniger auszeichnet, scheint mir in folgender Erkenntnis zu liegen: keine Christologie wird dem wirklichen Jesus gerecht, wenn sie sich nicht mit aller Entschiedenheit an der *eschatologischen* Ausrichtung von Jesu verbaler und nonverbaler Verkündigung der kommenden Gottesherrschaft orientiert; einer Verkündigung, der dann auch das Bekenntnis

⁷ Vgl. W. KRAMER, Christos—Kyrios—Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich—Stuttgart 1963; R. SCHNACKENBURG, Das Johannevangelium, I. Teil, Freiburg—Basel—Wien 1965, 241—249.

⁸ K. RAHNER, Chalkedon — Ende oder Anfang?, in: Schriften I, 169—222.

⁹ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zollikon—Zürich 1953. 140—170.

¹⁰ R. BULTMANN, Zur Frage der Christologie, in: Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen 1964, 85—113; ders., Die Christologie des Neuen Testaments, ebd. 245—267; ders., Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in: Glauben und Verstehen, Bd. II, Tübingen 1965, 246—261.

¹¹ K. RAHNER, Probleme der Christologie von heute, Schriften I, 169—222; ders., Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottverhältnis, ebd. III, 47—60; ders., Zur Theologie der Menschwerdung, ebd. IV, 137—155; ders., Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, ebd. IX, 227—241; ders., Die zwei Grundtypen der Christologie, ebd. X, 227—238; K. RAHNER — W. THÜSING, Christologie — systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg 1972.

¹² J. B. METZ, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973) Heft 5, 334—341; vgl. Gnadengesuch für eine narrative Theologie bzw. Christologie. Bericht über ein Referat von J. B. METZ, in: Evangelische Theologie 33 (1973), 337—345.

¹³ W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz 1975 (= Kasper), bes. 20, 41—44.

¹⁴ F. SCHUPP, Vermittlung im Fragment. Überlegungen zur Christologie, Manuskript hrsg. von der Hochschülerschaft der Universität Innsbruck 1975. W. KASPER hebt auch den soteriologischen Aspekt der ursprünglichen Christologien hervor, siehe KASPER 98—103, 140—144, 181—190.

von der Auferstehung des Gekreuzigten als einer eschatologischen Tat des kommenden Gottes entspricht. Bekanntlich haben zu dieser Erkenntnis Wolfhart Pannenberg¹⁵ und Jürgen Moltmann¹⁶ entscheidend beigetragen. Im katholischen Raum hat sie neuestens Walter Kasper in seinem Jesus-Buch entfaltet¹⁷.

Angesichts der hier skizzierten Situation der Jesus- und Christusforschung stellen sich Fragen, die spezifisch modern sind. Fragen, welche die ersten Christugläubigen und die anfänglichen Interpreten des Christusblaubens noch kaum bewegen konnten¹⁸. Seitdem die Theologie mit dem modernen geschichts- und kulturphilosophischen Denken zu rechnen hat, ist zunächst einmal die Frage unumgänglich: Wie, auf welchem Wege, durch welchen *Prozeß* und Werdegang ist aus dem historischen Jesus der Christus des Glaubens geworden? Wie steht es mit der „*Christuswerdung*“ Jesu, um eine etwas ungewohnte Formel zu benutzen? Ferner steht die Frage im Raum: Wie ist es dazu gekommen, daß Jesus von Nazareth, unbeschadet seiner historischen Einmaligkeit, in sinnvoller Weise den Anspruch des Christusblaubens auf *universale* Bedeutsamkeit begründen konnte und kann? (Hier wird freilich eine zugleich zeitliche und räumliche, epochale und kulturelle Universalität gemeint). In diesem Zusammenhang läßt sich schließlich jene Frage formulieren, die auch das Thema dieses Aufsatzes ausmachen soll: Welche Faktoren der „*Christuswerdung*“ Jesu sind zu berücksichtigen, damit heute zu Recht ausgesagt werden kann: Jesus ist der Christus nicht nur für eine vergangene Epoche oder für einen begrenzten Kulturbereich, sondern er ist der Christus *für alle Zeiten* in aller Wahrheit und Wirksamkeit. Wir suchen also, angeregt durch die Vielfalt der gewesenen und bestehenden Christologien, zu fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit, von Jesus als dem Christus für alle Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu reden.

Die Bedingungen der Möglichkeit, Christusuniversalität zu behaupten, sollen jedoch hier nicht mit einer „transzendentalen“ Methode aufgezeigt werden. Der Ausgangspunkt soll nicht ein philosophischer Nachweis etwa der menschlichen Subjektivität sein, die sich dann als „christusfähige“ Geistigkeit oder als eine immer schon auf die Christusantwort ausgerichtete „*potentia oboedientialis*“ erwiese. Einem solchen transzendental-anthropologischen Ansatz wird hier ein zugleich historischer und geschichtsphilosophischer Ansatz vorgezogen. Es wird in einem ersten Teil als Ausgangspunkt der historische Jesus in der eigentümlichen Dynamik seines Basileia-Verhaltens vorgestellt und danach gefragt, was darin schon eine ganz bestimmte universal-menschliche Bedeutsam-

¹⁵ W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1969.

¹⁶ J. MOLTMAN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 12–33.

¹⁷ Siehe KASPER 168–190.

¹⁸ Dazu CONZELMANN 92.

keit begründen kann. Im Anschluß an diese summarische Prüfung der Verhaltensgrundzüge Jesu soll versuchsweise gefragt werden, ob und wie die *Auferstehung* Jesu selbst nach ursprünglichem Glaubensverständnis als Basileia-Ereignis interpretiert werden kann, was die transepocheale und transkulturelle Bedeutsamkeit Jesu in einmaliger Weise erhärten würde. Daß die mannigfaltige christologische Titulatur in den urchristlichen Gemeindeftheologien als Ausdruck und Folge dieses eschatologisch geprägten Glaubens an die Auferstehung Jesu anzusehen ist, wird nur kurz angedeutet werden.

In einem zweiten und gerafften Teil werden die Ergebnisse der im ersten Teil vorgetragenen Deutungshypothese und die großen Linien der innerbiblischen Christologien unter Berücksichtigung ihrer eschatologischen Verwurzelung mit einigen Aspekten des modernen Geschichtsdenkens konfrontiert, mit jenem Geschichtsdenken, für das die Dynamik des Werdens schon vom Sein Gottes selbst, um so mehr aber vom Sein Jesu als des Christus ausgesagt werden kann. Daraus könnte sich eine neue Weise der positiven Antwort ergeben auf die Frage: Ist Jesus der Christus für alle Zeiten?

1. Um das *Basileia-Verhalten* Jesu in den Blick zu bekommen, ist an erster Stelle zu bedenken, welchen Gott Jesus im Sinn hatte, als er von Gottesherrschaft sprach. Dieser Gott war Jahwe. Er war der Gott, der nach jüdischer Glaubenstradition „Ich bin da“ und „Ich werde da sein“ oder „Ich erweise mich“ und „Ich werde mich erweisen“ hieß. Also nicht das höchste Wesen oder der höchste Seiende der Metaphysik, sondern der geschichtlich *Tätige*, der geschichtlich *Mächtige*¹⁹, der Gott, der mit Geschehen und Zukunft zu tun hat. Sicher war Jahwe für Jesus (d. h. Jehoschuah, der die Jahwe-Wurzel in seinem eigenen Namen trug) grundsätzlich Herr und König Israels. Doch galt er gerade als solcher zugleich als Herr aller Völker und als Schöpfer der *ganzen* Geschichte. Er trat nach wie vor als Bundesgott des Bundesvolkes auf den Plan, doch mit einem offenen Bündnis, bereit, andere Völker aufzunehmen. Tribale und nationale Begrenztheit ist hier überwunden.

Nun verkündigt Jesus die Herrschaft dieses Jahwe, als eine Herrschaft, die nunmehr nahekommt und bald in den Lauf der Weltgeschichte mit endzeitlicher und endgültiger Änderungskraft eingreifen soll. Die Nähe der Jahwe-Basileia ist groß, die Distanz, die noch übrigbleibt, entsprechend gering. Doch gerade deshalb besitzt diese letzte Zeit eine erhöhte Bedeutsamkeit: sie ist der Raum der Entscheidung für oder wider Jahwe, der Raum von totalem Glauben und radikaler Metanoia²⁰. Jetzt oder nie mehr ist der neue Anfang fällig.

¹⁹ Vgl. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I, München 1969, 193–200; Th. C. VRIEZEN, Ehje 'ašer ehje, in: *Festschrift für ALFRED BERTHOLET zum 80. Geburtstag*, hrsg. von W. BAUMGARTNER, O. EISSFELDT, K. ELLIGER, L. ROST, Tübingen 1950, 498–512.

²⁰ CONZELMANN 125 ff., 129.

Jesus steht derart im Dienste der kommenden Basileia, daß sein Verhalten ganz Aufmerksamkeit, Wachsamkeit und Bereitschaft in bezug auf sie ist. Als Prophet²¹ des Nahegekommenen hat Jesus kein privat-persönliches Lebensziel. „Es geht ihm gar nicht um sich selbst. Ihm geht es nur um eines, aber darum geht es ihm ganz und gar²²“: um Jahwes sich endzeitlich verwirklichende Welt-herrschaft. Seine Existenz ist wie eine Hohlform, die sich nur durch die Wirklichkeit der neuen, eschatologischen *Beziehungen von Gott und Mensch* füllen läßt. Er beansprucht nach modernster exegetischer Erkenntnis für seine Person keine Würde, keinen Titel, nicht einmal den des Messias oder des Menschensohnes²³. Sein Anliegen in bezug auf die Basileia ist in gewisser Hinsicht dem des Täufers ähnlich: die Basileia allein soll wachsen, sie allein soll sich unter den vielen verschiedenen Menschen, Juden, Samaritern und Heiden, heilbringend ausbreiten.

Die Spuren, die die kritische Exegese von der ureigenen Verkündigung Jesu aufdeckt, lassen auf eine Art „negative Theologie“ schließen, in dem Sinne zumindest, daß Jesus nirgendwo ausdrücklich sagt, was die Basileia ist. Er erklärt nur, daß sie in unmittelbare Nähe seiner Zeitgenossen gerückt ist. Keine Definition also von der Gottesherrschaft: es werden keine begrifflichen Grenzen gesetzt²⁴. Und trotzdem bleibt das Wort nicht Leerformel, inhaltlose Vorstellung oder apokalyptischer Gemeinplatz. Die Gleichnisse Jesu und seine prophetisch-provozierenden Taten sind da, um Orientierung zu geben, um die Bewegungsrichtung der Basileia inhaltlich anzudeuten beziehungsweise anzugeben. Beide, sowohl die Gleichnisse wie die Taten Jesu, zeigen einen durch und durch *menschenbezogenen* Gott an, einen Gott, für den jeweils der ganze Mensch mit seinen Bedürfnissen von Heil und Wohl Gegenstand der Zuwendung ist. So setzen die Gleichnisse meist an jenen Erfahrungen an, die für Jesu Volks- und Zeitgenossen alltäglich sind. So verbinden die Wohltaten Jesu Heilung und Heiligung, Nahrung und Weisung.

Dieser umfassenden Menschlichkeit der Gottesherrschaft, die viel mehr angezeigt als definiert wird, ordnet Jesus alles unter, was gewachsene und definierte Struktur seiner Volksgemeinschaft ist: Gesetz, Sabbatruhe, Tempel, Führungsinstitution, Priestertum, Jerusalem als Heilige Stadt, usw. Gewiß bringt er nicht eine totale Umwertung aller institutionellen und traditionellen Werte mit sich. Er achtet und bewahrt vieles an Bestehendem. Der Wandel, den er ankündigt, bricht nicht jede Kontinuität ab. Das Wort, das er spricht, ist keine systematisch-doktrinaire Kritik. Doch wird die vielfach legitime Statik alles Institutionellen

²¹ Daß Jesus sich als Prophet der kommenden Gottesherrschaft verstanden hat, zeigt G. BORNKAMM, 51, 58—87.

²² KASPER 82.

²³ BORNKAMM 155—163; CONZELMANN 147—159.

²⁴ KASPER 83.

und Traditionellen auf Grund einer höheren Dynamik *relativiert*. Sie wird unter die Bewegung der in aller Konkretheit kommenden, für diese Menschen da förderlichen, Gott-Mensch-Beziehung gestellt. Nichts zeigt das diesbezügliche Grundanliegen Jesu besser als seine Interpretation des Gesetzes: es ist eine Interpretation, die nie rein theoretisch und kasuistisch ausfällt, sondern immer praktisch und — wenn man so sprechen darf — therapeutisch ist; eine Interpretation, die in allen Fällen *existenzgerecht* ist.

An diesem Punkt schon sei eine kurze christologische Bemerkung eingebettet. Welche Folgen hätte es für die Christologie gehabt, wenn Jesus etwa ein rigoristischer Rabbi, ein strikter Theoretiker der Gebote und ein orthodoxer Verteidiger der Traditionen gewesen wäre? Dann hätte eine Christologie der Statik, des abstrakten Wesens und der unbeweglichen Ewigkeit ihre höchste Legitimation gefunden. Dann stünde der Christus wie ein felsenfestes Ideal oder wie eine normative Idee oder wie eine mythische Person mit zwei klar definierten Wesenskomponenten, einer göttlichen und einer menschlichen, da: und dann hätte die fortlaufende Geschichte der Menschen immer größere Mühe, diesen gesetzten, fest-gesetzten Christus einzuholen. Nun aber war Jesus anders. Seine existenzgerechte Interpretation des Gesetzes läßt auf ein wahres Verständnis der je geschehenden Geschichte schließen. Seine Art, das heilige Sabbatgebot sogar wegen recht unheiliger Menschen für einen Moment zu suspendieren, ist ganz und gar Transparenz und Verweis auf einen dynamischen, freien, sich immer neu erweisenden, wahrhaft eschatologischen Gott. Ja, die einzigartige Freiheit Jesu, die (im Sinne der Freiheit „von“ und der Freiheit „für“) ihn *von* unbeweglichen Normen und *für* bewegliche Menschen frei macht, offenbart Gott als den Gott der Freiheit der eschatologischen Großzügigkeit und Beweglichkeit.

Gerade darin liegt dann auch das, was schon Bultmann die „implizite Christologie“ in der Existenz Jesu genannt hat²⁵. Was Jesus tut und sagt, deckt sich damit, was Jahwe tut und sagt. Sein Verhalten gegenüber seinen Volks- und Zeitgenossen vollzieht sich in höchstmöglicher Deckungsgleichheit mit dem Verhalten Gottes. Er identifiziert sich mit der kommenden Gottesherrschaft. Die Sache des Kommenden ist ganz und gar seine Sache. Er versteht sich als lebendiges Zeichen der Basileia²⁶ und als „personale Gestalt des Kommens“ Gottes²⁷. Man merke sich den eminent *praktischen* und praxisweckenden Zug der Selbstidentifikation Jesu mit Jahwe. Sie wird nicht begrifflich erklärt, auch nicht mit messianischen Ehrentiteln in Verbindung gebracht, sondern einfach auf der Ebene des Handelns verifiziert. Sie wird gelebt und betätigt. Sie vollzieht sich oft beinahe wortlos.

²⁵ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965, 46; vgl. CONZELMANN 146, 159.

²⁶ CONZELMANN 159; vgl. 146.

²⁷ KASPER 118.

All das jedoch würde falsch verstanden, sähe man darin nur etwa Flucht in die Demut und Selbstbescheidung eines Gottesnamens, der seine *Selbigkeit* auf dem Altar der Gottesherrschaft restlos opfern wollte. Nein. Jesus gibt sich als Jesus zwar hin, aber nicht auf, um etwa nur anonymes Werkzeug der Basileia zu sein. Ganz im Gegenteil: er entfaltet persönliche Autorität, verlangt Bekenntnis und Nachfolge²⁸. Er vergibt Sünden souverän und handelt damit wie einer, der an Gottes Stelle steht und als solcher über die Situation eines menschlichen Gewissens Urteile fällt²⁹. Ähnlich schärft er seinen Zuhörern mit letzter Verbindlichkeit ein, sie sollen angesichts *seiner* Worte und Taten ihre eschatologische Entscheidung treffen³⁰. Es steht fest, daß die alles umfassende Bereitschaft Jesu, prophetischer Diener der Gottesherrschaft zu sein, es durchaus zuläßt, daß er in eigener Vollmacht spricht³¹. Die Tatsache, daß Jesus sich in seinem Gesamtverhalten mit der Sache Gottes restlos identifiziert, beeinträchtigt keineswegs seine durch und durch menschliche Freiheit und Persönlichkeit.

So nimmt es Jesus auch in voller Freiheit auf sich, *an der Basileia* zu leiden, ja an ihr zu sterben. Frei und mit seiner Grundentscheidung konsequent nimmt er in Kauf, mißverstanden, abgelehnt, beneidet, gehaßt zu werden, weil er von der gefährlichen revolutionären Menschlichkeit der Gottesherrschaft kein Jota wegfallen läßt. Die Kompromißlosigkeit, die er in diesem Bereich zeigt und die er trotz mächtigem Widerspruch nie aufgibt, führt ihn zum Kreuz, liefert ihn einem regelrechten Justizmord aus. In der Annahme des Todes um der Basileia willen aber kommt die freie Selbsthingabe Jesu mit der Heilstat Gottes in höchstmögliche Deckungsgleichheit, mit der Heilstat eines Gottes, der zum Letzten entschlossen ist, um die Menschen von innen her zu befreien und wahrhaft lebendig zu machen.

Nun erhellt sich sachgerecht auch die *Auferweckung* Jesu — diese absolut beispiellose und rational unbeweisbare Wirklichkeit — durch dieselbe Dynamik der Gottesherrschaft, die bereits im Kreuzestod Jesu zum Ausdruck kommt. Am Kreuz bejaht Jesus die Herrschaft des lebendigen und lebendig machenden Gottes mit aller Kraft seiner letzten Selbsthingabe. In der Auferweckung bejaht der Herr des Lebens den gekreuzigten Jesus. So folgt auf den negativen Höhepunkt des Kreuzestodes der positive Höhepunkt der Auferweckung. Dort tut Jesus mit Gott das Äußerste, was nur menschlich für Menschen zu tun möglich ist. Hier tut Gott mit Jesus das Letzte, was nur göttlich für Menschen zu tun möglich ist. Und beides Tun ist wesentlich *eines*, es geschieht die eine Gemeinschaftstat des Gott ganz zugewandten Menschen und des dem Menschen ganz

²⁸ Ebd. 119 ff.

²⁹ Vgl. E. FUCHS, Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 1960, 143—167.

³⁰ KASPER 121: „Ein solcher Ruf zur Entscheidung impliziert eine ganze Christologie.“

³¹ Z. B. nach MK 1, 22.27; 2.10.

zugewandten Gottes. Tod und Auferweckung stehen hier in einer beispiellosen Korrelation: sie verwirklichen das Heil, das heißt jene Herrschaft des Lebens durch den Tod hindurch und über den Tod hinaus, die für die Menschheit seit jeher Gegenstand letzten Zweifels aber zugleich letzten Wunsches war, ist und bleiben wird.

Wenn hier auf die Einzelheiten der Diskussion über die Entstehung des Auferstehungsglaubens verzichtet und weder vom „leeren Grab“ noch von den „Erscheinungen“ Jesu als Auferstehungsbeweisen gesprochen wird, so deshalb, weil sie den letzten Grund der Christuswerdung Jesu nicht angeben können.

Schon für die Urgemeinde waren sie eigentlich nicht ausschlaggebend, wenn sie auch in apologetischen Passagen der Evangelien selbst aufzufinden sind. Um etwas zugespitzt zu reden: bei den ersten Gläubigen erzeugte nicht das Mirakel des wiederbelebten Leichnams Jesu den Christusglauben, auch nicht sein Erscheinen vor bestimmten Jüngern. Vielmehr gab dafür die Einsicht den Ausschlag, daß die nunmehr siegreiche und verherrlichte Lebensweise Jesu eine wahre *Verwirklichung der kommenden Gottesherrschaft* ist. Die Überzeugung, daß Jesus nicht mehr tot, sondern in einer neuen Weise lebendig ist, fiel mit dem Glauben zusammen, daß die kommende Basileia den letzten Schritt in Richtung auf die Menschen getan hatte und daß das Reich Gottes nur Reich des unzerstörbaren *Lebens* sein kann.

Aus dieser Überzeugung ergibt sich eine neue Sehweise der eschatologischen Existenz Jesu und derjenigen, die an ihn glauben. Jesus wird eine wahrhafte Basileia-Dynamik zuerkannt. Er hat wohl die furchtbare Statik des Todes überwunden. Er liegt nicht mehr im Grab. Er ist wieder lebendig, aktiver als je vor seinem Tode. Er ist endgültig in die Lebenssphäre der Basileia eingetreten, die wesentlich eine kommende Lebenssphäre ist. So zeigt Jesus sich selbst als *kommend*, als der in neuer Weise kommende Bote des kommenden Gottes. Deshalb auch der Ruf „Maranatha“: „Unser Herr, komm!“³²

Für uns heute ist kaum mehr vorstellbar, welche *Dynamisierung* für die ersten Christen ihr Glaube an das Auferwecktsein, Lebendigsein und an das Im-Kommen-Sein Jesu mit sich brachte. Sie erfaßten intuitiv, daß das versöhnende Werk Jesu mit seiner Verherrlichung *nicht abgeschlossen*, sondern erst in seine Vollendungsphase eingetreten ist³³. Es bleibt noch viel zu tun. Noch zu viele Menschen sind da, die nichts vom Kommenden wissen, die auf das anstehende Weltgericht gar nicht vorbereitet sind. Metanoia und Glaube sind bei weitem noch nicht Sache aller Völker. Es bedarf also der Mission, der Verkündigung, des Zeugnisses, des vollen Einsatzes der eigenen Person für die Basileia in der Nachfolge Jesu.

³² CONZELMANN 101.

³³ Vgl. F. SCHUPP, a. a. O., 36, 41 f., 48.

Hier suchen die ersten Gemeinden größtmögliche Angleichung an die Vorwärtsbewegung und die universale Stoßrichtung der Gottesherrschaft. Dabei fällt ihnen das *Wagnis* erstaunlich leicht. Keine Beweise und Sicherheiten dienen ihnen als Ausgangsbasis. Ihr Auferstehungsglaube ist alles andere als rational geschützt und für ihre Umwelt ohne weiteres annehmbar. Er ist vielmehr Ärgeris für die Juden und Wahnsinn für die Hellenen. Hier: kein Zögern, das aus dem Ausbleiben der Parusie resultiert haben soll! Trotzdem bewirkt dieser höchst „gewagte“ Glaube (nicht einmal die Verzögerung der Parusie erzeugt Zögern!) eine erstaunliche Mobilisation der Kräfte. Denn er trifft die Spitze der Existenzfrage schlechthin, er antwortet auf *das* Problem des menschlichen Daseins schlechthin, das gleichzeitig vom Bewußtsein des Sterbenmüssens und des Lebenwollens bewegt ist. Einer solchen Antwort eröffnen sich unerschöpfliche Möglichkeiten der Mission: sie ist sicher, auch ohne „Beweise“ menschliche Erwartungen zu treffen, die universal und in allen Zeiten da sind.

Damit sind wir — falls diese Auslegung der Auferstehung als Basileia-Tat zutrifft — an den Punkt gelangt, wo die Christuswerdung Jesu verständlich wird. Die ersten theologischen Intuitionen des Urchristentums in bezug auf Jesus den Auferstandenen tendieren dahin, diesen Jesus in seiner universalen und für die ganze Zwischenzeit geltenden Bedeutsamkeit zu erfassen und dementsprechend zu *benennen*. Es bietet sich eine ganze Reihe Namen an; Namen, die für verschiedene Gruppen von Juden- und Heidenchristen die eschatologische Heilsbedeutung Jesu zum Ausdruck bringen können. Da ist zunächst der apokalyptische „Menschensohn“, der im Spätjudentum der Weltrichter ist und zum Teil mit dem Messias gleichgesetzt wird³⁴. Der Menschensohn gehört allem Anschein nach zum „Urgestein“ der Christologie, zumindest in seiner spezifisch christlichen Variante, nach der der Menschensohn nicht bloß richten, sondern zunächst leiden soll, leiden bevor er das Amt des Weltrichters antritt³⁵. Da ist ferner der entpolitisierte Messias-Titel, der ursprünglich vor allem das Heilswerk Jesu im Hinblick auf die jüdische Königstradition verdeutlichen kann³⁶. Dann der Titel „Gottessohn“, der besonders geeignet ist, das Wesen Jesu als das zu bezeichnen, in dem göttliches und menschliches Heilstun sich voneinander nicht trennen läßt. Hier differenzieren sich die Akzentsetzungen. Das paulinische Schrifttum beispielsweise reproduziert eine Tradition, nach der Jesus auf Grund seiner Auferweckung durch Gott „zum Sohne Gottes eingesetzt“ wird (Röm 1, 3 f.) und eine andere, nach der Jusus mit dem präexistenten Gottessohn identisch ist, der „sich erniedrigt“, den „Menschen gleich“ wird und Gott „gehört“ bis in den Tod am Kreuze (Phil 2, 6 ff.). Das Sohnsein Jesu wird also schon bei Paulus bald „von unten“, bald „von oben“ beschrieben; was aber in beiden Fällen entscheidend ist, das ist die einzigartige Teilhabe des

³⁴ BORNKAMM 160 f.

³⁵ Ebd. 162.

³⁶ CONZELMANN 81 f.

Auferstandenen an der *Königsherrschaft* Gottes. Er soll über Welt und Geschichte herrschen wie Gott selbst herrscht³⁷, soll die Basileia in Person sein. Neben dem johanneischen Logos-Titel, der eine Variante des Sohnes-Titels ist und auf die Sendung Jesu als Offenbarer den Akzent setzt³⁸, erscheint der hellenistische Würdenname „Kyrios“, der die kultische Verehrung Jesu³⁹ ebenso zum Ausdruck bringt wie seine kosmische Bedeutung als der Weltherrscher, dem Gott die Ausübung seiner Herrschaft bis zur Vollendung des Heilswerkes in der Parusie delegiert hat⁴⁰. Schließlich ist die tiefsinnige paulinische Formel „en Christoo“ zu nennen, die jene endzeitlich-universale Sphäre besagt, in der Jesus als der Kyrios und der Christos sein Wirken durch das Pneuma entfaltet⁴¹.

Nun legt die recht komplexe Entstehungsgeschichte dieser gesamten christologischen Titulatur die Frage nahe, unter welchem *pluralen* Blickwinkel die christologische Interpretation der Person und des Werkes Jesu vor sich gegangen ist. Eine bewundernswerte Vielfalt, die doch die Identität und die innere Einheit der Christusgestalt keineswegs antastet. Diese Gestalt bleibt im Neuen Testament in ihrer eschatologischen Bestimmtheit selbst so multiform, beweglich und auf die verschiedenen Empfänger der Botschaft hin offen, wie der historische Jesu selbst vielseitig, beweglich und offen war. Die verschiedenen innerbiblischen Christologien spiegeln eine Heilsbotschaft, eine *Soteriologie* wider, die den verschiedenen zeitlichen und kulturellen Gegebenheiten der Empfänger gerecht sein will.

2. Die Frage ist nun, ob diese Feststellung, die auf Grund des neutestamentlichen Befundes als These aufgestellt werden kann, ausreicht, um den Satz: „Jesus, der Christus für alle Zeiten“ zu rechtfertigen. Anders gefragt: Ist das historisch konstatierbare Faktum, daß es bereits im Neuen Testament verschieden konzipierte, strukturierte und gewendete Christologien gab, ein hinreichender Grund dafür, daß derselbe Jesus als der Christus für verschiedene Zeiten und Kulturen *die* Antwort auf die Existenzfrage geben kann? Dazu sei gesagt: allein die Faktizität der genannten Vielfalt kann ihre Begründung und Legitimation nicht in sich tragen. Sie zeigt sich in ihrer Sinnhaftigkeit erst dann, wenn sie mit der Wirklichkeit *Gottes* selbst, welche durch jede Christologie letzten Endes vermittelt wird, im Einklang steht.

Nun erscheint in der Tat der biblische Gott in seiner Gottheit selbst als der letzte tragende Grund dafür, daß Jesus Christus für jede homogene Epoche und Kultur wie auch für Personen verschiedenster Situation Bedeutung und Heilsbedeutung besitzen kann.

³⁷ Ebd. 96 ff.

³⁸ Ebd. 366, 372–375.

³⁹ Ebd. 103.

⁴⁰ Ebd. 103, 226.

⁴¹ Ebd. 233, 235.

Diese Erkenntnis ergibt sich aus der biblischen Gotteserfahrung selbst. Der Gott der Bibel läßt sich als *Jahwe* erfahren. Dies gilt sowohl vom Alten wie vom Neuen Testament, dessen jüdischer Charakter in bezug auf das Gottesverständnis offenbar ist. *Jahwe* ist Gott der Geschichte. Nun aber ist er es nicht in der Weise etwa einer mechanischen Ursache oder eines unbeweglichen Bewegers der Menschengeschichte. Er steigt in die geschichtliche Bewegung selbst ein. Er begleitet sie, macht sie immer neu, „beschäftigt sich“ mit ihrer Vollendung.

Es gehört zur paradoxalen Eigenart der modernen Geistesgeschichte, daß dieser wesentlich dynamische Gottesbegriff eine Zeitlang nicht von Theologen, sondern von Philosophen vertreten wurde, und dies nicht nur im Sinne einer vernunftgeleiteten Reflexion auf das Glaubensdatum hin, wie dies etwa bei Hegel der Fall war, sondern mitunter auch im Sinne einer regelrechten Gott-Kritik, wie etwa bei Nietzsche und Ernst Bloch.

Nietzsches Protest gegen einen Gott, der nur des Seins, aber gar nicht des Werdens fähig ist, der einen „Glauben an das Seiende“ und das „Mißtrauen gegen das werdende“ verlangt⁴², ist bekannt. Der Protest wird mit einem bis zum Äußersten gesteigerten Gegensatz zwischen Sein und Werden begründet. „Sein“ bedeutet hier das Fertige, Abgeschlossene, Starre, Leblose und *Tote*, wo Gewesensein Verwesensein gleichkommt. „Werden“ besagt dagegen „Erfinden, Wollen, Selbstverneinen, Sich-selbst-überwinden“⁴³, ein schöpferisches Tun und Setzen, kurzum das *Leben*, das in seiner konstitutiven Beweglichkeit, Neuheit und Unabgeschlossenheit da ist. Auf Grund dieses Plädoyers für das Leben, das „völlig im Werden ist“⁴⁴, erklärt Nietzsche den christlichen Gott für tot und stellt sich zugleich träumend einen neuen Gott vor, der „leichte Füße“ hätte und „zu tanzen verstünde“⁴⁵.

Nun kann eine Theologie, die biblisch und nicht einseitig statisch-metaphysisch orientiert ist, das Anliegen Nietzsches aufgreifen und etwa sagen: Nicht nur die Geschichte des Alten Bundes, sondern auch und vor allem die aktive Selbsterschließung *Jahwes* in der Geschichte Jesu, der Christus wurde, bezeugt, daß der wahre Gott des Christentums von seinem Wesen her mit Werden zu tun hat. Auf die kürzeste Formel gebracht: In Jesus dem Christus erweist sich Gott als werdender mit den werdenden, als derjenige, der es in sich hat, durch sein unbegreifliches, aber reales göttliches Werden menschliches Werden zu tragen. Dieser Gott vermag nicht bloß, „jedesmal anders und verschieden“ zu

⁴² F. NIETZSCHE, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, München 1966, III, 549.

⁴³ Ebd. III, 896.

⁴⁴ Ebd. I, 456.

⁴⁵ Ebd. III, 838.

erscheinen⁴⁶, sondern auch seinen Gesandten Jesus Christus in je anderen Erscheinungen Menschen die Heilsantwort bringen zu lassen.

Dieser Gott Jesu Christi, der sich um der Menschen willen werdend macht, trägt auch die Macht der Relation, der Freiheit und der Zukunft in sich. Er ist der Gott der Basileia. So kann Pannenberg dem Gottkritiker Bloch zustimmen und sagen: „Ein als vorhandenes Ding, auch als Personding, als ‚verdinglichte Hypostase‘ gedachter Gott ist nicht mehr glaubwürdig⁴⁷.“ Was ihn heute in besonderer Weise glaubwürdig macht, ist die Erkenntnis, daß die *Zukunft* zu seiner Seinsweise und Seinsbeschaffenheit gehört. Und Pannenberg fragt programmatisch: „Ist etwa die Zukunft der Herrschaft, des Reiches Gottes seiner Gottheit unwesentlich, ein nur Hinzukommendes? Ist nicht Gott *nur Gott im Vollzug* der Herrschaft über die Welt⁴⁸?“ Sicher geht einem solchen Gott „mit Futurum als Seinsbeschaffenheit“ das Ehrenprädikat der Unveränderlichkeit weitgehend ab. Doch besagt seine Freiheit nicht unendlich mehr als Unveränderlichkeit? Eine Freiheit, die nur in einem immer dieselbe bleibt, nämlich darin, daß sie „den unendlichen Reichtum *immer neuer Möglichkeit* in sich hat⁴⁹“.

Nun hat auch diese Einsicht christologische Folgen. Es ist unangemessen, einen fix und fertigen, in keinem seiner Züge veränderlichen Christus anzunehmen: vielmehr aber einen bis in seine erhöhte Existenz hinein freien und immer neu sein könnenden. Dieser Christus erweist sich dann wahrhaft so wie Gott ist und Jesus war: völlig *offen* auf die immer noch unabgeschlossene, immer noch gespannte Geschichte der Menschheit, wo noch so viel Versöhnung, Gerechtigkeit und Heil nicht Wirklichkeit geworden ist. So geht die Wirkungsgeschichte Jesu Christi weiter und das „Wesen Jesu“ steht — wie Franz Schupp richtig sagt — „in enger Verbindung mit dieser Geschichte⁵⁰“. Kurzum, es ist Jesus als dem Christus wesentlich, immer neue Praxis der Befreiung und der Erlösung hervorzurufen, bis die Gottesherrschaft für alle Wirklichkeit wird⁵¹.

Gottes Sein, das sich in geschichtlichem Werden vollzieht, zeigt schließlich, daß es wesentlich *relationales* Sein ist. Dazu Karl Rahner: „Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann selber *am andern* veränderlich

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ W. PANNENBERG, Der Gott der Hoffnung, in: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1971, 392, unter Hinweis auf BLOCHS „Prinzip Hoffnung“ S. 1408.

⁴⁸ Ebd. 393.

⁴⁹ Ders., Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ebd. 329.

⁵⁰ A. a. O., 40.

⁵¹ Vgl. E. JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1967, 103: „Und so gehört es zum Sein Gottes, eines jeden Menschen Gott zu werden.“

sein⁵².“ Eberhard Jüngel hat diese Erkenntnis im trinitarischen Mit-Sein Gottes selbst begründet, indem er schreibt, „daß jede Seinsweise Gottes erst *mit* den beiden anderen Seinsweisen zusammen *wird*, was sie ist⁵³“.

Nun bestimmt dieses Sein Gottes, das im Werden ist, das sich in relational-geschichtlichem Mit-, Für- und Tätigsein ereignet⁵⁴, auch das Sein Jesu in seiner Christuswerdung. Jesus, den Karl Barth einmal das „göttliche Verhalten“ für die Menschen genannt hat⁵⁵, lebt es vor, wie weit der Wille Gottes zur Relation reicht. Er lebt ein radikales Mit- und Fürsein vor, das vor keinem *Widerspruch* zurückschreckt, vielmehr aber auf die tiefste Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz eingeht. Mit derselben Relationsdynamik wie Gott macht sich Jesus klein mit den Kleinen, leidend mit den Leidenden, tot mit den Toten und er wird auch in einer unerhört neuen Weise lebendig, damit er einmal mit allen sein kann, für die er gestorben ist. All das wird in seiner Christuswerdung offenbar.

Ist es aber so, dann kann der Satz: „Jesus der Christus für alle Zeiten“ als begründet angenommen werden. Dann ist der Grund erkennbar, warum der eschatologische Gesandte des kommenden Gottes auch für Zeiten der Christus sein kann, wo Gott widersprochen wird, oder wo Menschen — Gott vergessend — mit sich selbst in Widerspruch geraten. Sogar für solche Zeiten und Zivilisationen gilt das Selbstangebot Gottes in Jesus, der durch die Kreuzigung gegangen war, um in sein neues Christusleben einzugehen. Um so mehr besteht die Möglichkeit, daß gottsuchende, offene Zeiten und Menschen, die das Heil nicht von sich selbst erwarten, in Jesus ihren Christus entdecken. Zumal Jesus, auf Grund seines gottgerechten und menschengerechten irdischen Verhaltens, auf Grund auch seiner beispiellosen Auferweckung und vielseitigen Christuswerdung, auf Grund schließlich der ewigen Seinsbeschaffenheit des geschichtsmächtigen und geschehenden Gottes selbst, es in sich hat, immer anders, verschieden und neu zum Tod geweihten Menschen aller Art und Kultur Leben und Lebenssinn zu verheißen. Dies sei zu einem Entwurf eschatologischer Christologie gesagt.

⁵² K. RAHNER, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 147.

⁵³ A. a. O., 76.

⁵⁴ Vgl. ebd. 76—81.

⁵⁵ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik II/2, 6.

Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie

Wer über den heutigen Stand der Fundamentaltheologie¹ eine Information geben will, kann es nur versuchen mit der Einschränkung des hier ausdrücklich ausgesprochenen: „Wie ich es sehe“, also mit der Einschränkung seiner Subjektivität. Ich will zu diesem Thema einige Thesen aufstellen. Sie machen ihrerseits darauf aufmerksam, daß keine erschöpfende Vollständigkeit geboten werden kann.

1

Als erste These wage ich die Behauptung: Die Fundamentaltheologie ist *die heute gefragteste theologische Disziplin*. Sie löst jenes „Hoch“ ab, das vor einigen Jahren die Exegese innehatte und vor ihr lange Zeit die klassischen Fächer der Theologie, vor allem die Dogmatik, zum Teil auch die Moralthologie. Daß die Fundamentaltheologie heute die gefragteste theologische Disziplin ist, kommt nicht von der Tatsache, daß ihre heutigen Vertreter die bedeutendsten Theologen wären, sondern von dem Umstand, daß die in der Fundamentaltheologie zu behandelnden Themen die heute gefragten, diskutierten, herausgeforderten Themen sind. Denn es geht heute nicht um dieses und jenes einzelne im christlichen Glauben, es geht auch nicht primär um Kontroverspunkte zwischen den Konfessionen. Es geht vielmehr um das allem einzelnen voraus- und zugrundeliegende *Fundament des Glaubens* und es geht um den *Glauben als Fundament*. Das heißt: es geht beim Fundament des Glaubens um die Frage nach dessen primären Bezugspunkt: um die Wirklichkeit Gottes angesichts der überwältigenden Wirklichkeitsmacht unserer Welt- und Daseinserfahrung; es geht ferner um die Frage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Selbsterschließung, einer Mitteilung Gottes, es geht um das, was man formal die *Frage der Offenbarung* nennt.

Es geht weiter um die Frage, ob und wie eine solche Offenbarung erkannt werden kann. Die Frage kulminiert in der Frage nach Christus, von dem gesagt wird, er sei Ziel, Mitte und Vollendung der geschichtlichen Offenbarung.

Dies aber kann nicht nur als Anspruch behauptet und beteuert werden, *es ist zu begründen*. Diese Begründung ist heute gefordert und notwendig: angesichts unseres umfassenden historischen und religiösen Wissens, angesichts der

¹ Vgl. H. FRIES, Fundamentaltheologie in: *Sacramentum mundi* (1968) 140—150.

darin liegenden Überflutung im Sinn des Relativismus. Die biblische Frage: „Wer ist doch dieser?“ ist heute so dringlich wie je: Ist *Jesus Christus* einer unter anderen, unter vielen, oder ist er der einzige, der es rechtfertigt, die Geschichte in das Vor und Nach seiner Geburt zu bestimmen? Und warum ist er dies?

Die Frage des Fundaments des Glaubens kann schließlich an der *Kirche* nicht vorübergehen und zwar an der Kirche als Instanz und Ort der Vermittlung des christlichen Glaubens. Dies wird erkennbar in dem bekannten Taufdialog. Der Frage: Was begehrt du von der Kirche? folgt die Antwort: den Glauben.

Gott, Christus, Kirche sind die Fundamente des Glaubens. Sie sind in diesem begründenden, transzendentalen Sinn die klassischen Themen der Fundamentaltheologie, und gerade sie sind die heute gefragten Fragen. Wenn in diesen Fragen keine Möglichkeit der Zustimmung, Bejahung und Anerkennung erreicht wird, kommen die verschiedenen inhaltlichen Artikulationen des Glaubens von vornherein nicht in Frage.

Die Fundamentaltheologie ist deshalb die heute gefragte und geforderte theologische Disziplin, weil, wie gesagt, es dem Menschen von heute nicht genügt, den Anspruch des Glaubens als unbefragte Selbstverständlichkeit entgegenzunehmen und die Gegebenheit der Offenbarung als letztes Datum anzuerkennen; der heutige Mensch verlangt nach *Begründungen des Anspruchs*. Er verlangt Begründungen wenigstens im Sinn der Glaubwürdigkeit des Glaubens. Sonst hält er den Glauben für nicht zumutbar, für nicht verantwortlich, für einen blinden, irrationalen Entscheidungsakt, für etwas, das für ihn nicht in Frage kommt. Das Thema der *Glaubwürdigkeit des Glaubens* und seiner umfassenden Bezugspunkte ist das Spezifische fundamentaltheologischer Fragestellung. Und eben dies: die Glaubwürdigkeit des Glaubens gehört zu den Fundamenten des Glaubens. Das bekannte Wort Augustins: „*nemo crederet, nisi videret esse credendum*“ gehört zur ständigen, wenn auch jeweils immer neu und spezifisch zu füllenden Struktur des Glaubens.

Schließlich: Zum Fundament des Glaubens als dem Gegenstand der Fundamentaltheologie gehört auch eine Besinnung über den *Glauben als Fundament*, das heißt als einem fundamentalen Akt des Menschen, der nicht im Gegensatz zum Wissen steht und Nicht-Wissen bedeutet, sondern der ein Grundverhalten des Menschen zum Menschen als Person betrifft im Sinn des „Ich glaube dir — ich glaube an dich“ und der darin die Erkenntnis einer Person vermittelt. Glauben als Vertrauen und Treue bildet auch die Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft. Glaube endlich verstanden als Grundoption des Menschen über das Ganze des Daseins bleibt für jeden Menschen unverzichtbar und wird faktisch auch von denen vollzogen, die es ausdrücklich bestreiten, Glaubende zu sein, die sich einzig ihres Wissens und ihrer darauf gründenden Erfahrung rühmen. Dabei erkennen sie nicht, daß sie damit dem „Wissensaberglauben“ (Karl Jaspers) verfallen sind und zudem nur eine beschränkte Wirklichkeitserfahrung haben.

Bis jetzt wurde gesagt, die von der Fundamentaltheologie zu behandelnden Fragen: Gott, Christus, Glaube, Kirche als Grundfragen seien die heute gefragten Fragen — sowohl innerhalb wie außerhalb des Glaubens. Deshalb sei die Fundamentaltheologie die heute gefragte theologische Disziplin. Mit dieser Erkenntnis geht allerdings die andere Tatsache einher, *daß dieser Aufgabe heute keineswegs ebenso überzeugend entsprochen wird*. Wir haben kein theologisches Werk im Sinn einer klassischen Darstellung der heute zu vertretenden Fundamentaltheologie. Wir haben Ansätze, Einzeluntersuchungen, aber keine theologische Gesamtkonzeption, die unseren Erwartungen entspräche. Wir haben Schriften zur Fundamentaltheologie und zu einzelnen Punkten. Das ist nicht verwunderlich. Und zwar schon aus dem Grund nicht, weil die angegebenen Grundthemen: Gott, Christus, Glaube, Kirche so umfassend und infolge der heutigen theologischen Einzelforschung zugleich so differenziert sind, daß sie die Kraft des einzelnen übersteigen.

Dazu kommt, daß die Themen der Fundamentaltheologie nicht zeitlos, in einer Art „*theologia perennis*“ behandelt werden können, die es nur weiterzugeben gilt. Wenn dem so wäre, dann bedürfte es nur der Neuauflagen der großen apologetischen Werke mit dem Titel: Gott, Christus, Kirche, der Werke von Hettinger, Weiß, Schanz oder Schell. Aber nichts ist so veraltet wie diese Standardwerke von gestern. Das ist keineswegs deshalb so, weil diese Werke schon gestern nicht viel wert gewesen wären, sondern weil die gestern behandelten Fragen zwar formal als Fragen bleiben, aber heute anders zu behandeln sind. Der Kontext, die Fragestellungen haben sich durch den Gang der Zeit geändert. Viele Fragen von gestern — etwa das Problem der Evolution — sind vielleicht heute keine mehr, andere Fragen, die heute entstehen und laut werden, waren gestern noch nicht vorhanden.

Die Fundamentaltheologie, die die Chance und die Auszeichnung hat — auf Grund ihrer Fragestellung — die aktuellste theologische Disziplin zu sein, teilt auch das unvermeidliche Schicksal der *Aktualität*: die *Vergänglichkeit*, das Überholtwerden. Da das Tempo der Veränderung immer rascher wird, da die Ablösung der Fragestellungen immer schneller erfolgt, ist davon die Thematik der Fundamentaltheologie am meisten betroffen. Erinnert sei nur an die Thematik: die politische Theologie, die Theologie der Aktion, der Revolution haben einer Theologie der Memoria, der narrativen Theologie Platz gemacht. Die gestern viel geschmähten Themen: Religion, Innerlichkeit, Meditation, Gebet, Kult, Feier, Spiel, Fest, Persönlichkeit stehen wieder hoch im Kurs. Das hindert nicht, sondern verpflichtet, das heute Geforderte zu tun. Aber es geschieht in dem Wissen, daß es morgen nicht mehr oder nicht mehr in gleicher Weise gebraucht werden kann. Jeder Lehrer der Theologie, am meisten vielleicht der Fundamentaltheologie, erfährt dies: im Rahmen seines Themenplans kann er nicht einfach die einmal — vielleicht gut — gemachte Vorlesung herausziehen

und zum xten Mal wieder vortragen: Er muß sie im einzelnen oft verändern, oftmals muß er sie neu konzipieren. Sonst sagt er nicht das, was zur Sache heute zu sagen ist.

Ein Lehrbuch der Fundamentaltheologie zu schreiben übersteigt die Kraft eines einzelnen; dies müßte bei der Weite des Problemfeldes im Teamwork geschehen. Aber ein Teamwork in der Theologie zu koordinieren ist etwas ganz anderes als ein Teamwork in den Naturwissenschaften. Das zeigt das Beispiel von „Mysterium Salutis“. Andererseits hat man das Gefühl: bis ein solches Werk erscheint, ist es bereits von neuen Fragestellungen überholt. Deshalb erschien und erscheint die Behandlung einzelner fundamentaltheologisch relevanter Themen das heute Gegebene: als *Quaestio disputata* und *disputanda*.

3

Trotz und mit dieser Einschränkung und mit dem Hinweis auf das Problematische und Fragmentarische seien einige Bemerkungen *zum Stand der Fundamentaltheologie* heute gemacht. Es ist zunächst die Tatsache, daß die *frühere Apologetik* den Namen *Fundamentaltheologie* angenommen hat. Damit sie sich aus dem früher ihr zugewiesenen Schattendasein als Hilfswissenschaft der Dogmatik befreit und den Charakter einer theologischen Grundwissenschaft angenommen, in einem Sinn, der bereits umschrieben wurde: Reflexion über den Glaubensinhalt, über die *fides quae creditur* und hinsichtlich des Glaubensaktes: der *fides qua creditur*. Die Apologetik als Bemühung um Verteidigung des Glaubens, als „Adversus-Theologie“ war mit diesem Glauben selbst und seiner Stellung in der Welt von Anfang an verbunden. Mit der altkirchlichen Apologetik gegen „Juden und Heiden“ nahm die theologische Wissenschaft ihren Anfang. Trotzdem wurde die Apologetik im Sinn der Abwehr und Zurückweisung des Angriffs auf den Glauben immer ein wenig mitleidig bedacht gegenüber der in den klassischen theologischen Disziplinen geübten, ruhigen, abgewogenen und unangefochtenen Darstellung des Glaubens und seiner Wahrheiten. Man erinnerte an die Zwangsläufigkeit des Verhaltens: Wer verfolgt, der folgt; er macht sich abhängig von dem jeweiligen Angreifer, er kommt damit in die Lage des bloßen Reagierens, die es schwer hat, die eigene Sache selbst und nicht nur in der Abwehr darzustellen. Die Apologetik kann um ihres Auftrags willen in die Gefahr kommen, der sie nicht selten erlag, um jeden Preis zu verteidigen, auch dort, wo es nichts zu verteidigen, nichts zu rechtfertigen, zu entschuldigen oder zu beschönigen gibt, sondern um der Glaubwürdigkeit willen nur das Eingeständnis von Irrtum, Versagen, Schuld. Die andere Versuchung ist durch jenes Verhalten charakterisiert, das Kurt Tucholsky in das bekannte Bild faßte: Die Kirche, die Gläubigen kommen ihm vor wie ein Hund mit heraushängender und schnappender Zunge. Die Kirche laufe allem nach, was sich gerade tut und erkläre dann keuchend: „Wir auch.“ Wir sind auch für den Fortschritt, die

Demokratie, die Technik. Dieses „wir auch“ wird verbunden mit der anderen Formel: „Schon immer hat die Kirche.“

Damit soll nicht bestritten werden, daß die Apologetik als defensive Bemühung, als „Adversus-Theologie“ eine ständige, notwendige, je neu aufzunehmende Aufgabe ist. Von ihr kann auch und gerade heute nicht abgesehen werden, vor allem nicht von der Bemühung, Entstellungen, Verzerrungen, Mißverständnisse und Falsch-Deutungen des Glaubens und seiner Inhalte zu entlarven und andererseits Götzenbilder abzutragen.

Man erinnert sich heute aufs neue, daß Apologia keineswegs nur Verteidigung heißt, sondern ursprünglich und umfassend „Antwort geben, Rechenschaft geben“ meint. Antwort ist mehr als Verteidigung. Deshalb bemüht sich heutige Fundamentaltheologie darum, die von ihr behandelten Themen in den Horizont der Antwort zu bringen und damit in den Horizont der Fragen. Dadurch wird der Glaube und seine Sache als Antwort auf Fragen hin ausgelegt, dadurch wird seine existentielle und existentielle Bedeutung, seine Erfahrungs- und Wirklichkeitsdimension erschlossen und dargestellt. Die Bezeichnung dafür ist „*Korrelationsmethode*“, wie sie exemplarisch Paul Tillich in seinem theologischen Lebenswerk durchgeführt hat².

Den Glauben in der Korrelation von Frage und Antwort zu begreifen ist sicherlich in hohem Maße geeignet, den Verdacht, der Glaube sei extrinselistisch oder sei eine Verfremdung des Menschen oder irrationale Willkür, abzubauen.

Diese einleuchtende Zuordnung wäre indes dann mißverstanden und auch mißbraucht, wenn man den Glauben in dem Sinn als Antwort verstünde, daß er gleichsam auf Kommando die Antworten zu liefern habe, die ihm von den Fragen des Menschen her ermöglicht oder abgefordert sind. Dann wäre der Mensch mit seinen Fragen und der Mensch als Frage der über den Glauben und seinen möglichen Inhalt Verfügende. Er hätte gleichsam die Zulassung des Möglichen und des Unmöglichen, des Zulässigen und des Nichtzulässigen in der Hand. Der im Glauben bekannte Gott wäre der Erfüllungsgehilfe des Menschen. Das aber wäre eine Umkehr der zwischen Gott und Mensch gegebenen Relationen. Eine solche Auffassung würde auch den Tatbestand verkennen, daß Offenbarung und Glaube *ihrerseits auch Fragen stellen*, Fragen gegenüber den Antworten, Entwürfen und Sinnbestimmungen der Menschen, Fragen darüber hinaus, die der Mensch von sich aus nicht stellt, die aber als Fragen auf den Menschen Bezug nehmen, der von Ursprung und Wesen her ein fragendes Wesen ist, worin seine Größe und Grenze sich überaus eindrucksvoll darstellt. Von der Korrelationsmethode als Methode der Fundamentaltheologie ist deshalb zu sagen, daß von den Fragen des Menschen die Antworten des Glaubens

² P. TILICH, Systematische Theologie, Band I, Stuttgart 1955. — J. SCHMITZ, Die apologetische Theologie Paul Tillichs, Mainz 1966.

keineswegs bereits vorentworfen, programmiert oder definiert werden, aber es will gesagt sein: Die im Glauben gegebenen Inhalte, Aussagen, Antworten, wenngleich sie sich anders darstellen als es der Fragehorizont erwarten ließ, haben auch und gerade in ihrer Andersartigkeit eine Beziehung zu Fragen des Menschen; so, um ein Beispiel zu nennen: das Wort vom Kreuz als Erfüllung und als Widerspruch zu den Erwartungen der Menschen.

Trotzdem gilt: Nur in der Relation und Korrelation von *Frage und Antwort*, also in der Weise eines vermittelnden und dialogischen Denkens kann die Sache des Glaubens, die Sache mit Gott, die Sache Jesu, die Kirche, die im Prinzip und als Fundament von der Fundamentaltheologie zu vertreten ist, heute als etwas vermittelt werden, was für den Menschen in Frage kommt, wozu er eine Beziehung hat, was seine Erfahrung mitbestimmt. Sonst wirkt der Glaube beziehungslos, sonst kommt er in den Ideologieverdacht, der eben dadurch zu charakterisieren ist, daß Ideologie die von bestimmten Zwecken geleitete und von Interessen motivierte Verdeckung oder Entstellung der Wirklichkeit, der Erfahrung ist.

4

Von hier aus wird eine weitere These verständlich: die These, daß die *Theologie* — exemplarisch in der Fundamentaltheologie aufzuweisen — heute primär als *Anthropologie* oder — noch umfassender — als *Erfahrungs- und als Wirklichkeitsbestimmung* zu vermitteln ist. Dadurch wird die Sache der Theologie und des Glaubens nicht in unzulässiger Weise reduziert, minimalisiert oder horizontalisiert. Denn in der Theologie wird keine beliebig austauschbare, sondern eine ganz bestimmte Anthropologie und Wirklichkeitsbestimmung vorgestellt, jene Anthropologie, die es zu ihrer Grundaussage macht, daß Gott zur Definition des Menschen gehört: „Vom Menschen reden heißt von Gott reden“ (R. Bultmann). Das gleiche sagt das 2. Vatikanum: „Ohne Gott bleibt der Mensch sich unverständlich“ (*Gaudium et spes*). Ohne Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit wird die Wirklichkeit nicht in ihrer Ganzheit, im Umkreis ihrer Dimensionen beschrieben. Hier liegt der Schlüssel der Theologie Karl Rahners, die man als *Transzendentaltheologie* bezeichnet³. Diese Theologie will nicht nur die Daten des Glaubens positiv vermitteln, sondern fragt: Wo liegen die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens oder einer möglichen Offenbarung oder eines Glaubens an Jesus Christus? Rahner findet diese Möglichkeit im Menschen, der vom Wesen her „Hörer des Wortes“ ist, der in der Weise des Empfangs, der Suche nach Heil und Sinn existiert, der insofern eine innere Relation zum Geheimnis der Christologie und zum Glauben an Jesus

³ K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg — Basel — Wien 1974.

den Christus hat, weil er in der Gott-Mensch-Beziehung existiert. Diese ist in Jesus Christus zu ihrer höchstmöglichen, weil zur einzigartigen Einheit gelangt.

Von hier aus entwickelt Rahner seine im Grund fundamentaltheologischen Entwürfe, wenn er sagt: *Anthropologie ist defiziente Christologie, Christologie ist sich transzendierende Anthropologie*. Das Christliche ist das zu sich selbst, zur ausdrücklichen Explikation gelangte Menschliche. Eine andere Version des gleichen Sachverhaltes drückt Rahners ebenso bekannte wie umstrittene Formulierung vom „anonymen Christentum“ aus: Das Christliche gibt dem den Namen und die Namentlichkeit, was faktisch, wenn auch namenlos, in der Welt sich verwirklichen kann: Wo Menschen tun, was christlicher Glaube gebietet.

Die gegen diese Konzeption gemachten Einwände sind bekannt. Dennoch halte ich die Grundgedanken von Rahners Theologie für bedeutsam, legitim und gerade heute von unverzichtbarer Relevanz. In ihr sind nach meiner Meinung Evangelisation und Mission⁴ auf ihren theologischen Begriff gebracht. Wer gegen Rahner Bedenken erhebt, der sollte sich fragen, mit welchem Recht er dann noch das von Tertullian geprägte Wort von der „anima naturaliter christiana“ gebraucht oder das Wort vom Logos, durch den alles geworden ist, der als Licht jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (Joh 1).

Mit diesen Überlegungen hängt ein Weiteres zusammen, das für die Stellung der Fundamentaltheologie wichtig ist. Die fundamentaltheologische Methode, der Versuch, die Sache des Glaubens in die Relation von Frage und Antwort im umschriebenen Sinn zu bringen, vor allem in die Relation zum Menschen und zu der ihn bestimmenden Wirklichkeit wird heute als Methode der Theologie überhaupt vorgeschlagen — oder anders gesagt: Jede theologische Bemühung, die Bemühung in allen theologischen Disziplinen und bezüglich aller Inhalte muß die *fundamentaltheologische Dimension* haben. Niemand tut dies wiederum in so intensiver Bemühung wie Karl Rahner. In allen Fragen, die er angeht: in der Frage nach Jesus Christus, in der Frage Inkarnation, Kreuz, Auferstehung versucht er, diese Perspektive zu sehen und sehen zu lassen. Rahner ist — mit Grund — überzeugt, daß es nicht genügt, das Kerygma feierlich zu proklamieren: also zum Beispiel Jesus ist von den Toten auferweckt worden, sondern daß es notwendig ist, diese fundamentale Botschaft in die Relation zum Menschen und zur Wirklichkeit zu bringen. Das ist mehr und anderes als das früher beliebte Schema „Dogma und Leben“ oder der Anhang vom „Lebenswert des Dogmas“, es ist auch mehr und umfassender als Bultmanns und seiner Schule existentielle Interpretation.

5

Der heutige Stand der Fundamentaltheologie ist dadurch bestimmt, daß die Auseinandersetzung beziehungsweise *das Gespräch des Glaubens nicht nur mit*

⁴ Vgl. H. FRIES, Evangelisation und Dialog in: Ökumenische Rundschau 1972, 50—63.

der Philosophie erfolgen kann. Dabei wäre anzumerken, daß die Philosophie heute weithin unter der Parole: „Ende der Metaphysik“ anderen Fragestellungen Platz gemacht hat, daß eine „Philosophia perennis“ oder die scholastische Philosophie heute nicht gerade an der Spitze der Fakultäten marschiert. Damit ist gegen die Sache selbst noch nichts gesagt. Es könnte durchaus sein, daß sich der Glaube zum Anwalt von unterdrückten geistigen Bewegungen des Menschen machen muß, zum Anwalt seiner natürlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten. Wenn nicht alles täuscht, beginnt sich in der heute neu und intensiv geweckten *Sinnfrage* ein Problem von großer philosophischer Kraft zu entfalten und die Menschen zu bewegen. Im Horizont der Sinnfrage bekommt die Sache mit Gott, die Sache des Glaubens und seiner Inhalte eine höchst bedeutsame Korrelation, einen wichtigen Kontext, Anknüpfungspunkt und Verstehenshorizont.

Indes: die in der Fundamentaltheologie heute zu berücksichtigenden *Gesprächspartner* sind auch die Weltreligionen, die modernen Ideologien, der Marxismus, die Psychoanalyse, der Positivismus und Säkularismus, die Hermeneutik, die Linguistik, die Literatur, die Naturwissenschaft, die Wissenschaftstheorie. Diese Namen sind nicht gesucht; sie und die damit verbundene Sache nicht zu nennen oder zur Kenntnis zu nehmen, die davon ausgehenden Probleme zu überhören oder zu verschweigen würde bedeuten, die Sache des Glaubens an der Zeit und ihren lebendigen Impulsen vorbei vertreten zu wollen. Aber eben dies würde bedeuten, den Glauben in eine Zone des Überbaus abschieben, die mit dem Menschen und der Wirklichkeit dieser Zeit nichts zu tun hat und darin ohne Anhalt ist. Ein Glaube aber, der sich um den Bezug zur Welt nicht kümmert, ruft eine Welt hervor, die sich um den Glauben nicht kümmert, der weltlosen Religion entspricht eine religionslose Welt.

Daraus wird aber auch deutlich, wie überdimensional die Ansprüche sind, die an eine heutige Fundamentaltheologie im Grund zu stellen sind.

6

Die nächste These steht im Zusammenhang mit dem bisher Gesagten. Sie bezieht sich auf die in der Fundamentaltheologie gebräuchlichen und angewendeten *Kriterien*. Früher legte man den größten Wert auf die sogenannten objektiven Kriterien: auf die *historischen Tatsachen* und ihre umfassende Bezeugung und Sicherstellung und auf die *metaphysischen Wahrheiten*. Damit wurde die Meinung verbunden, diese Tatsachen seien allen Menschen zugänglich und Wahrheit gäbe es nur in der Form der historischen oder philosophischen, metaphysischen Wahrheit. Entweder historisch oder unwahr hieß oft genug die Alternative. Heute ist ein waches Gespür dafür erwacht — und das ist für die fundamentaltheologische Kriteriologie wichtig —, daß es Wahrheit nicht nur in der Form der historischen oder der philosophischen Wahrheit gibt, sondern in

vielen Weisen und Gestalten: Wahrheit in der Gestalt der Dichtung, der Sage, des Mythos, der freien Erzählung, der Weisheitslehre. Die in der Exegese erkannten literarischen Genera, die Frage nach Absicht, Kontext, Sitz im Leben hat für die Verwendung der Argumente im Raum der Fundamentaltheologie eine große Rolle gespielt und den Horizont erweitert, wahrlich nicht zum Schaden der Sache des Glaubens, dessen Glaubwürdigkeit erbracht werden sollte. Diese wurde oftmals viel mehr und stärker gefährdet durch das zu lange Festhalten an unmöglich gewordenen Bastionen, die häufig zu Unrecht als Inhalte des Glaubens angesehen und verteidigt wurden.

Weil es beim christlichen Glauben nicht nur um Belehrung und Information geht, sondern um einen Lebensvollzug, um eine Option des ganzen Menschen mit all seinen Kräften, deshalb werden heute besonders auch jene Kriterien in Anspruch genommen, die man früher der sogenannten „*Inmanenzapologetik*“ zuschob und die man vor allem zur Zeit des Modernismus des Subjektivismus verdächtigte und verurteilte: die Kriterien des Glaubens aus der Bewährung, aus der Lebenserfahrung, die Kriterien aus der Existenz im Sinn des Verständnisses und der Verwirklichung von Existenz durch den Glauben. Das Thema Theologie als Anthropologie und Wirklichkeitsdimension ist eine andere Fassung dieses Tatbestandes.

Als besonders zugkräftiger Beweis der Apologetik galt der *Beweis aus Wundern und Weissagungen*. Noch im Vatikanum I und im Antimodernisteneid wurden die Argumente aus den Wundern mit den höchsten Gewißheitsgraden ausgestattet: als „*divina revelationis signa certissima atque omnium intelligentiae accomodata*“ (DS 3009).

Wunder, so sagte man, haben diese Funktion, weil sie Durchbrechung der Naturgesetze sind und damit auf ein direktes Eingreifen Gottes in Welt und Geschichte verweisen. Wenn wir noch die anderen Worte des gleichen Konzils hinzufügen: „Schon durch sich selbst ist die katholische Kirche ein großer und steter Beweggrund des Glaubens und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung kraft ihrer wunderbaren Fortpflanzung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten, in ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit“ (DS 3012), dann kommen wir heute nicht wenig in theologische Atemnot. Eher sagt uns heute die Argumentationsfigur zu — sie ist indes nicht erst von heute —: Daß trotz Schuld und Versagen der Christen die Kirche Jesu Christi noch lebt, ist ein Erweis ihrer nicht den Menschen verdankten Existenz.

Die Wunder, einst des Glaubens liebstes Kind und früher als eine Hilfe für den Glauben in Anspruch genommen, sind heute ein schweres Problem des Glaubens selbst geworden⁵.

⁵ Vgl. die in der Tübinger Theologischen Quartalschrift geführte Diskussion (M. SECKLER, R. PESCH, H. KÜNG) 151 (1971) und 152 (1972).

Im Horizont der Bibel ist der Begriff Naturgesetz und dessen Durchbrechung als Bestimmung des Wunders ungeeignet, weil diese Vorstellung aus der Neuzeit stammt. Die Bibel spricht demgegenüber von göttlichen Machttaten und von Zeichen. Das Besondere dabei liegt nicht in der Durchbrechung der Natur und ihrer Gesetze, sondern in deren Inanspruchnahme für das in geschichtlichen Vorgängen, Tatsachen und Konstellationen erkennbare Wirken Gottes. Die Apologetik hat den sogenannten Wundern einen viel größeren Stellenwert eingeräumt als es die Bibel tut. Die Apologetik hat sich oft in einem großen und langen Disput mit den Naturwissenschaften eingelassen. Sie glaubt, in der in der Atomphysik angewandten Wahrscheinlichkeitstheorie eine Bestätigung für die Möglichkeit eines Wunders entdeckt zu haben. Die Bibel aber tadelt den Glauben, der nur auf Grund von Wundern glauben will; die Bibel weist darauf hin, wie verschieden die Menschen auf solche Zeichen reagieren. Die Bibel schreibt Wundertaten auch falschen Messiasen zu. Wunder sind kein Mittel gegen den Unglauben, hat Newman, der große Psychologe und Theologe des Glaubens immer wieder gesagt. Wenn man sich ein anschauliches Bild davon machen will, wie das beim heutigen Menschen zugeht, so sei die Erzählung von Bruce Marshall empfohlen: Das Wunder des Malachias. In dem heute weithin antreffbaren und mit der „Aufklärung“ verbundenen krassen Aberglauben und seiner Wundersüchtigkeit sollte man keinen Bundesgenossen des Glaubens sehen. Und gegen eine neu aufblühende Wunder- und Erscheinungssucht im Bereich der katholischen Kirche heute sollte man äußerst skeptisch sein.

Dem Wunder ist seine Bedeutung nicht abzusprechen, wenn es, als Tat, Zeichen, Ereignis verstanden, nicht isoliert genommen, sondern im Zusammenhang mit dem gesehen wird, der dieses Zeichen setzt und im Zusammenhang mit dem es deutenden Wort. Das Wunder in dieser Konstellation verstanden, kann dann die ursprüngliche Bedeutung wieder bekommen: des sich Verwunderns, des Aufmerkens, des darin liegenden Offenwerdens; und genau diese Funktion wird den Zeichen im NT zugeschrieben⁶.

Was das *Argument aus der Kirche selbst* betrifft als „unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung“ mit dem Hinweis auf ihre imponierende Geschichte — so scheint dieser Hinweis aus einem theologischen Triumphalismus zu stammen, der nicht mehr nachvollziehbar ist, sondern fast peinlich anmutet. Selbst Päpste und Bischöfe sagen heute, daß die Kirche oft ein Hindernis für den christlichen Glauben war und ist. Heute zeigt sich eine ganz andere und höchst alarmierende Situation: Daß mit einem möglichen *Ja zu Jesus* ein entschiedenes *Nein zur Kirche* verbunden wird. Die Kirche als Thema der Fundamentaltheologie wird heute vor allem klarzumachen haben, welche Bedeutung die Kirche

⁶ Vgl. F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu*. München 1967. — R. PESCH, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*. Freiburg — Basel — Wien 1970. — F. MUSSNER, *Ipsissima facta Jesu?* in: *Theol. Revue* 68 (1972), 178—184.

als Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden für den Glauben des einzelnen hat.

So können wir im Blick auf die heute in Anschlag zu bringenden Kriterien der Fundamentaltheologie sagen: sie sind einerseits umfassender und ganzheitlicher als die früher angewendeten; sie sind aber auch bescheidener hinsichtlich der mit ihnen verbundenen und von ihnen erwarteten Effizienz.

Sie stehen gewiß insgesamt im Dienst des Axioms: „Nemo crederet nisi videret esse credendum“ und wollen einen Beitrag leisten zu diesem „videndum“. Aber die Kraft ihrer Gründe liegt nicht in der Linie eines evidenten Beweises, sondern in der von Newman entwickelten *Konvergenzargumentation*, die dieser Theologe sehr glücklich mit der Tragkraft eines Kabels vergleicht, das aus vielen Drähten besteht, wobei ein einziger Draht nicht tragfähig genug ist⁷.

Der Glaube ist dann aber keineswegs die selbstverständliche Resultante aus der Konvergenzargumentation, sondern ein neuer, selbständiger Akt der Entscheidung, der indes kein blinder Vollzug ist, sondern der für diese Entscheidung Gründe hat, die die Entscheidung rechtfertigen und verantwortbar machen. Es verhält sich dabei ähnlich wie in anderen Situationen menschlichen Daseins, die entschieden werden müssen: Entscheidungen für einen Menschen, für eine Lebensgemeinschaft, Entscheidungen für einen Beruf, aber auch politische oder richterliche Entscheidungen. All diese Entscheidungen sollten Entscheidungen mit Gründen und Begründungen sein, aber die Entscheidungen sind immer noch mehr und ein anderes als die Summe ihrer Gründe.

Wollten wir, so meint der gleiche Newman, in unserm Leben warten, bis wir in allem Evidenz gewonnen haben — wir würden nie zum Handeln kommen.

7

Man hat es immer wieder als eine besondere Aufgabe der Fundamentaltheologie bezeichnet, die sogenannte *Absolutheit des Christentums*⁸ nachzuweisen mit dem Vermerk, wenn das nicht gelinge, dann hätte die Disziplin ihr Ziel verfehlt. Deshalb versuchte man in jeder möglichen Weise, vor allem durch vielfältige Vergleiche mit anderen Religionen diese Absolutheit zu begründen. Das ist nicht überzeugend gelungen.

Vielleicht sollte man daran denken, daß die Fragestellung und die Kategorie der Absolutheit einer ganz bestimmten Denkrichtung entstammt: der des Deut-

⁷ H. FRIES, Konvergenzargumentation, in: LThK VI, 517 f.

⁸ Vgl. H. FRIES, Absolutheitsanspruch des Christentums, in: LThK I, 71—74. — J. RATZINGER, Das Problem der Absolutheit des Christentums, in: Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 362—375. — M. SECKLER, Hoffnungsversuche, Freiburg — Basel — Wien 1972, 105—115. — H. KÜNG, Christ sein, München 1974, 102—109.

schen Idealismus, vor allem Hegels. Darüber hinaus verführt die Kategorie der Absolutheit dazu, das Christentum zu isolieren, beziehungslos zu machen. In heutigem Denkhorizont wird die Kategorie mißverständlich. Darüber hinaus wirkt sie schroff, anmaßend und abweisend.

Aus diesem Grund ist es wichtiger und wohl auch angemessener, statt der Kategorie Absolutheit die der *Besonderheit, der Einzigartigkeit, der „Unterscheidung des Christlichen“* herauszuarbeiten. Darin kommt durchaus zu Wort, was mit dem mißverständlichen und überdies bloß formalen Begriff Absolutheit des Christentums gemeint sein konnte.

Im Rahmen der gleichen Bemühung steht der heutige Versuch, das Ganze des christlichen Glaubens, früher sagte man „das Wesen des Christentums“ in einer sogenannten *Kurzformel des Glaubens* vorzulegen. Das geschieht nicht, um damit eine Reduktion zu erbringen, sondern um eine *Konzentration* des Glaubens und seiner Inhalte zu gewinnen, die vor allem dem heute empfundenen Desiderat entspricht, die einzelnen Inhalte des Glaubens nicht als disiecta membra zu betrachten, sondern sie im Zusammenhang zu sehen als Entfaltung einer Mitte, die ihre Lebendigkeit im Reichtum des Vielfältigen zeigt und die zugleich aus dem Vielfältigen den Blick zur Mitte offen läßt. Das Prinzip der „*hierarchia veritatum*“ ist dabei eine wichtige hermeneutische Hilfe⁹.

Solche Bemühungen um das Wesen, das Ganze, die Konzentration gehört zu den Aufgaben heutiger Fundamentaltheologie. Damit ist ein weiterer Gedanke verbunden. Heute ist von dem Ganzen des Christlichen her nicht nur die Aufgabe gestellt, was vom Christlichen als Nichtchristliches ausgegrenzt und ausgeschlossen werden muß, sondern auch die Aufgabe, *was in das Christliche eingeschlossen werden kann*, und wenn dies nur in der Weise geschieht, auf die ein selten zitiertes Wort Jesu hinweist: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Lk 9, 50). Diese Kraft zur Offenheit, zur Anerkennung, zur Bejahung kommt nicht aus der Verunsicherung im Eigenen, nicht aus dem Verrat am Glauben, sondern aus der Treue zu ihm und ist nur von ihm aus möglich. Das Christliche lebt nicht davon, daß alles vor und außer ihm zerstört oder schlecht gemacht wird, sondern davon, daß es sich auf das Ganze von Welt, Geschichte und Menschheit einläßt. Gerade darin läßt es dessen Größe erkennen.

Damit komme ich zu einem letzten Gedanken hinsichtlich des heutigen Standes der Fundamentaltheologie. Die Fundamentaltheologie ist heute in beson-

⁹ Vgl. U. VALESKE, *Hierarchia Veritatum*. München 1968.

derer Weise *ökumenische Theologie*: Sie steht im Dienst der Einheit durch Einigung im Glauben¹⁰.

Die ökumenische Theologie hat bisher vor allem dadurch ihre Aufgabe zu sehen und ihre Ziele zu erreichen gesucht, daß sich, bildlich gesprochen, die Theologen in die Augen schauten und das die Konfessionen Trennende und das sie Verbindende betrachteten. So suchten sie zu einer Annäherung, Verständigung, Konvergenz oder gar zu einem Konsens zu gelangen. Seit einiger Zeit hat man das Gefühl, daß auf diese Weise das meiste getan ist und daß man über noch bestehende Hindernisse nicht mehr recht weiterkommt.

Aber wenn Gemeinsamkeit auch dadurch entsteht und wächst, daß man gemeinsam einen Weg geht, daß man auf ein Ziel schaut, daß man *gemeinsam herausgefordert* wird, dann ist heute die Stunde dafür gekommen. Der Weg der Ökumene heute ist oft der einer *indirekten Ökumene* — der gemeinsam zu gebenden Antwort auf eine Herausforderung, eine Antwort, die in Theorie und Tat zu geben ist, eine Antwort, bei der es nicht um die Kontroversen der Konfessionen geht, sondern um das Ganze, das mit den Worten Gott, Christus, Glaube, Kirche gemeint ist.

Es ist wie eine Bestätigung dieser These, daß es im Raum der *evangelischen Theologie* heute das Fach Fundamentaltheologie gibt¹¹. Das ist neu angesichts einer Glaubenstheologie, die den Glauben mit Vorliebe als Wagnis und Entscheidung versteht, als eine Entscheidung, die als um so würdiger empfunden wird, je weniger es dafür Plausibilitäten gibt; denn der Inhalt des Glaubens wurde nur als Widerspruch zum Menschen gesehen. Heute wird die Bemühung um die Glaubwürdigkeit des Glaubens als legitim, als notwendig anerkannt. Der Glaube kann nicht nur verkündet werden, es sind die Wege zu ihm zu bereiten. Das ist genau so wichtig wie die andere Aufgabe: vom Glauben aus den Weg zum Menschen hin zu bahnen. Aber dieser kann keineswegs darin bestehen, daß nur der Gegensatz und der Widerspruch zum Menschen gesehen und daß das Moment der Zuordnung, der Entsprechung, der Antwort und der Erfüllung verschwiegen wird.

Die klassische biblische Stelle zur Fundamentaltheologie ist und bleibt der Satz des 1. Petrusbriefs (3, 15): „Seid allezeit bereit, jedermann Antwort zu geben, der euch nach dem Grund der in euch lebendigen Hoffnung fragt.“ Die Aufgabe ist als Aufgabe die gleiche, die Erfüllung ist immer neu zu leisten, weil immer neu gefragt wird. Wo aber die Fragen untergehen, haben die Antworten keine Chancen mehr.

¹⁰ Vgl. H. FRIES, Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie, in: Ökumenische Rundschau 1973, 219—230.

¹¹ G. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970), 471—524. — W. JOEST, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1974.

Zurück zur Theologie?

Nachbetrachtungen zu einem pastoralpsychologischen Kongreß in Rüschlikon/Schweiz

In der Zeit vom 23. bis 30. Juli 1975 versammelten sich im Theologischen Seminar der Baptisten in Rüschlikon am Züricher See etwa 80 Pastoralpsychologen, die unter zum Teil sehr verschiedenartigen Bedingungen in der Ausbildung von Theologen tätig sind. Der Arbeitstitel der englischsprachigen Konferenz — *Formation for Ministry* — zentrierte den Schwerpunkt der Erörterungen auf eine der wesentlichsten Fragen der heutigen Seelsorgesituation, nämlich auf die Ausbildung der Theologen für das Amt. Ein Amt, das in der konkreten Lebenssituation unter dem Anspruch und den Verheißungen des Evangeliums und durch die Sendung der Kirche am heutigen Menschen erfüllt werden soll. Diese Konferenz verdient meines Erachtens aus mehreren Gründen eine weitere Beachtung, von denen ich einige der wichtigsten hier herausgreifen und näher ausführen möchte.

1. Der internationale und ökumenische Charakter der Konferenz

Der Kongreß wurde von Teilnehmern aus insgesamt 19 Ländern besucht, die nahezu sämtliche Kulturzonen der Erde repräsentierten: Neu-Seeland, Australien, Korea, Indien, Singapur, Süd-Afrika, Nigeria, Argentinien, Kolumbien, USA, Kanada, Schweden, Finnland, Belgien, Niederlande, Schweiz, England und Bundesrepublik Deutschland. Leider erhielten die angemeldeten Vertreter aus Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei keine Ausreisegenehmigung. Um so erfreulicher aber war es, daß mit der DDR (5 Teilnehmer) zumindest ein sozialistisches Land vertreten war. Die meisten der Kongreßmitglieder waren Delegierte ihrer nationalen pastoralpsychologischen Vereinigungen.

Hinsichtlich der verschiedenen Konfessionen war das Bild nicht weniger gemischt, so daß die wichtigsten christlichen Kirchen vertreten waren: Methodisten, Baptisten, Presbyterianer, Episcopals, Lutheraner, Unierte, Reformierte, Anglikaner und römisch Katholische. Die relativ geringe Zahl der Katholiken (10) zeigte wiederum deutlich, daß die katholischen Theologen im Bereich der Pastoralpsychologie nach wie vor erheblich unterrepräsentiert sind.

Die internationale Herkunft der Delegierten rückte ein Problem in den Blick, das bislang noch nicht als gelöst gelten kann: nämlich die kultur-spezifi-

sche Adaptation der Seelsorge. Es zeigte sich besonders in den Berichten der Teilnehmer aus Ostasien und Afrika, daß es zwar Versuche gibt, die Seelsorge auf die gesellschaftliche und kulturelle Situation dieser Länder abzustimmen, daß die konkreten Ausbildungs- und Arbeitsmodelle aber doch noch wesentlich von Vorbildern aus dem euro-amerikanischen Raum und hier besonders von der amerikanischen Clinical Pastoral Education geprägt sind. Der Grundgedanke der CPE, nämlich den Seelsorgspartner da abzuholen, wo er wirklich steht, erfordert im Hinblick auf die tiefgreifenden Unterschiede zwischen unseren Lebensbedingungen und der Situation in den Entwicklungsländern doch wohl kreative Weiterentwicklungen, die bislang noch ausstehen.

Der Wunsch nach eigenständigen Ansätzen wurde auch bei der Standortbestimmung der europäischen Pastoralpsychologen laut, insbesondere von seiten der englischen Teilnehmer. Es ist ein Faktum, daß besonders der europäische Kontinent bis zur Gegenwart weitgehend ein pastoralpsychologisches „Missionsland“ der Amerikaner ist. Die meisten der europäischen Supervisoren haben ihre Ausbildung in Trainingszentren der USA absolviert. Der Abstand in der Entwicklung zeigt sich auch überaus deutlich in der Tatsache, daß im Oktober dieses Jahres in den USA das 50jährige Bestehen der Clinical Pastoral Education gefeiert wird, wohingegen diese Bewegung in Europa erst seit zehn Jahren Fuß faßt — und das mit beträchtlichen Startschwierigkeiten. Gegenwärtig ist der Impuls zur Rückbesinnung auf die eigenen Möglichkeiten allerdings so stark, daß er voraussichtlich in absehbarer Zeit zur Gründung eines Dachverbandes der europäischen pastoralpsychologischen Vereinigungen führen wird, der eine Verbindung zwischen den einzelnen Gesellschaften gewährleisten und die nationalen Entwicklungsansätze koordinieren und deren Weiterführung fördern soll.

Diese Absetzbewegungen im methodischen und organisatorischen Bereich fanden keine Parallele konfessioneller Art, was bei der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der auf diesem Kongreß vertretenen Kirchen durchaus eine positive Erwähnung verdient. Neben dem als wohltuend empfundenen Fehlen von Polarisierungstendenzen war es eine beeindruckende Erfahrung, wie lebendig die gemeinsame christliche Überzeugung trotz aller persönlichen, nationalen und konfessionellen Unterschiede vor allem während der Arbeit der Kleingruppen erfahrbar gemacht werden konnte. Es ist ein Zeichen der Hoffnung, daß sich das Trennende einer belastenden Vergangenheit in diesem Maße relativiert, wenn sich christliche Theologen auf die Sorge um den Menschen mit seinen konkreten Bedürfnissen und Nöten konzentrieren und sich dabei den Hilfen, die die heutigen Humanwissenschaften bieten, nicht verschließen. Die Eindrücke auf dieser Konferenz decken sich mit den in der Praxis gemachten Erfahrungen, daß nämlich der Bereich der Pastoralpsychologie ein Feld ist — vielleicht sogar das einzige —, auf dem die ökumenische Verständigung und Zusammenarbeit nahezu reibungslos funktioniert.

2. Rückbesinnung auf die Theologie und auf die Verbundenheit mit der Kirche

Die Anerkennung und Arbeit der Pastoralpsychologen wird bis in die Gegenwart hinein von einem weitverbreiteten Vorwurf beeinträchtigt: Sie verpsychologisierten den Glauben und entfremdeten damit das religiöse Leben, heißt es. Dieser Vorwurf erfüllt ohne Zweifel sehr häufig die Funktion einer Schutzbehauptung. Er dient in diesem Fall als Vorwand, um das Ausweichen vor der persönlichen Auseinandersetzung mit sich und anderen, die im Zentrum der pastoralpsychologischen Arbeit steht, zu rechtfertigen. Daneben weist er aber auch auf einen Aspekt der Entwicklung hin, der von seiten der Pastoralpsychologie ernstgenommen und kritisch überdacht werden muß: es gibt oder gab zumindest in ihren Reihen so etwas wie eine Scheu vor der Theologie.

Die theologische Zurückhaltung vieler Pastoralpsychologen hat meines Erachtens hauptsächlich drei Gründe:

a) Die akademisch-abstrakte und weitgehend intellektualistische abendländische Schultheologie wirkt zuerst einmal abstoßend auf einen Theologen, der sich durch die Zuwendung zur Seelsorgspraxis und zum konkreten Menschen aus ihrem theoretisierenden Rahmen herausgelöst hat. Ein beträchtlicher Teil der Pastoralpsychologen signalisiert zuerst einmal deutliche Zeichen der Erleichterung, diesem einengenden System „doch noch entkommen zu sein“. Dieses Erleben wird zudem häufig in der Supervisorenausbildung in den USA durch die unmittelbar praxisbezogene Denkweise der Amerikaner verstärkt. Eine Integration der eigenen theologischen Vergangenheit in diese neue Denk- und Erlebensweise fällt in diesem Kontext nicht leicht.

b) Das intellektualisierende Diskutieren über theologische Fragen wird in der Tat auch von vielen Kursteilnehmern dazu benutzt, um in die Unverbindlichkeit allgemeiner Aussagen zu flüchten und damit der persönlichen Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen. Diese Tendenz ist besonders stark zu Beginn der Arbeit in den Gruppen. Sie muß von den Teilnehmern durchbrochen und aufgearbeitet werden, wenn der Erfolg der weiteren Arbeit nicht gefährdet werden soll. Von daher ist in diesem Kontext der Versuch einer systematisierenden theologischen Aufarbeitung des in der Seelsorge oder im Gruppenprozeß Erlebten zuerst einmal suspekt, sowohl für den Supervisor als auch für die Teilnehmer.

c) Der dritte Grund ist mehr atmosphärischer Art. Er hat zu tun mit den gesellschaftskritischen Strömungen der letzten zehn Jahre. Diese sind offensichtlich in der Arbeit der Pastoralpsychologen nicht ohne Einfluß geblieben. Sowohl bei den Supervisoren als auch bei den Kursteilnehmern handelte es sich in der Regel um Theologen, die den aktuellen Entwicklungen in der Gesellschaft offen gegenüberstanden. Diese Offenheit ist sogar systemimmanent naheliegend, wenn man von dem Grundanliegen der Pastoralpsychologen ausgeht, möglichst nahe

beim heutigen Menschen mit seinen konkreten Anliegen zu sein. Sieht man nun den Versuch einer theologischen Bewältigung persönlicher Erlebnisse auf dem Hintergrund der ausgesprochen empfindlichen Stimmung gegenüber Autoritäten und Institutionen, so werden die hier zu erwartenden Schwierigkeiten deutlicher. Die offizielle Theologie kommt faktisch aus der konfliktbesetzten Institution Kirche und wird in ihr konkret von zum Teil rigiden und autoritären Professoren gelehrt, die im Zuge der Auseinandersetzung mit der belastenden Vergangenheit als „Vaterfigur“ das Objekt von „Vatermord“-Phantasien werden.

Ein Supervisor, der auf diesem Stimmungshintergrund die Gruppenteilnehmer dazu anleiten will, ihre bisher gelernte Theologie in ihr gegenwärtiges Erleben zu integrieren und der zudem auch noch den Versuch unternimmt, dabei selbst eine aktive Rolle zu spielen, begibt sich ein Stück in die Nähe der negativ besetzten dozierenden Autorität. Er wird mit seinen eigenen — vor allem kirchlichen — Autoritätsproblemen konfrontiert und zieht zudem die aggressiven Projektionen der Teilnehmer auf sich, was manchmal hart zu ertragen ist. Dieser Kontext kann ein Motiv dafür hergeben, eher bei der Aufarbeitung der psychischen Dynamik in der Gruppe stehen zu bleiben und die theologischen Aspekte auszusparen.

In letzter Zeit scheint sich in diesen Fragen eine allgemeine Trendwende anzubahnen, die sich nicht nur in einem Rückgang der hyperkritischen Tendenzen im gesellschaftlich-politischen Bereich zeigt. Sie wird auch durch die Ergebnisse der Umfrage unter den Priesteramtskandidaten mit objektiven Daten belegt. Die Untersucher bezeichnen es als das bemerkenswerteste Ergebnis dieser Umfrage, daß die heutigen Priesteramtskandidaten zwar immer noch kritisch zur Institution Kirche stehen und die Wichtigkeit von sozialen Aktionen betonen, daß sie aber stärker als die Weihejahrgänge vor ihnen die Notwendigkeit einer lebendigen Spiritualität in der Kirche hervorheben¹. Die Laientheologen urteilen dem Trend nach ähnlich, indem sie die Verkündigung als wichtigste Funktion der Kirche heute einstufen. Verkündigung wird von ihnen verstanden als „zeitgemäße Auslegung der Hl. Schrift“, „das Evangelium gegenwartsnah verkündigen“, „zeitgemäße Interpretation der Verkündigung“ etc.². In diesem neuerwachten Wunsch nach einer Bewältigung der konkreten Lebenssituation aus dem Glauben kommt zugleich auch das Bedürfnis nach theologischer Reflexion zum Ausdruck. Dieses richtet sich freilich nicht auf eine abstrakte Theologie, sondern auf eine Theologie, die die Verbindung zum Leben und zur persönlichen Erfahrung hält und explizit verdeutlicht.

Das verstärkte Bemühen um eine Verhältnisbestimmung zwischen Psychologie und Theologie sowie um eine theologische Aufarbeitung der an psycho-

¹ G. SCHMIDTCHEN, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Freiburg 1975, 1.

² Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen, Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, Februar 1975, 46—47.

logischen Methoden orientierten Arbeit in den pastoralpsychologischen Kursen zeigt sich ebenfalls bei einem Blick auf die relevanten neueren Publikationen. Zwei jüngst erschienene Themenhefte von „Wege zum Menschen“³ (Organ der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie) und das Mai-Heft von „Lebendige Seelsorge“⁴ beschäftigen sich ausgiebig mit diesen Fragen. Ebenso die Monographie von H. Müller-Pozzi⁵ und der Bericht von A. J. Hammers über die Erfahrungen mit der Klinischen Seelsorgeausbildung in katholischen Priesterseminaren⁶.

Die pastoralpsychologische Konferenz in Rüschlikon zeigte nun darüber hinaus, daß dieser Trend nicht nur ein regionales deutsches Phänomen ist, sondern in ähnlicher Weise in den anderen Ländern beobachtbar ist. Dies wurde bereits in der Wahl der drei zur Anregung der allgemeinen Diskussion gehaltenen Impulsreferate deutlich. Zwei davon befaßten sich explizit mit der Thematik des theologischen Rückbezugs der pastoralpsychologischen Arbeit. Dabei wies Professor Don Browning (Chicago) auf die Gefahren einer einseitigen Konzentration auf die psychologischen Prozesse im einzelnen oder in der Gruppe hin. Diese Einengung gehe zum Teil an der Situation eines Gemeindeseelsorgers vorbei, da der Umgang mit psychodynamischen Problemen in der Regel einen längeren Beratungszeitraum voraussetze. Der Seelsorger in der Gemeinde habe es aber häufig mit situativen Konflikten zu tun, zu deren Bearbeitung ihm oft nur ein Gesprächskontakt zur Verfügung stehe. Weiterhin sei ein durchgängig nicht-direktives und nicht-wertendes Eingehen auf den Partner auch nicht problemlos. Es bestehe die Gefahr, daß sich der Seelsorger und sein Gesprächspartner zu weit von ihrem kirchlichen Hintergrund, von dessen christlichen Werten und den sich daraus ableitenden normativen Konsequenzen entfernen. Dies führe zudem zu Spannungen mit den übrigen Rollen des Seelsorgers als Wertevermittler in der Predigt, in der Lehre (Schule) und in der Liturgie. Browning regte an, aus diesen Gründen die bisherige Ausbildung für das Seelsorgeamt durch explizite Hilfen zur Analyse und Klärung von Wertvorstellungen und -konflikten zu ergänzen.

³ „Theologie und Gruppendynamik“ mit Beiträgen von I. ADAM/E.-R. SCHMIDT, W. BALLNUS, O. BETZ, G. HARTMANN, A. HEIMLER, K. O. HENNING, D. SEILER und A. WEISS; in „Wege zum Menschen“, 5/6, 1975. — „Fünfzig Jahre Klinische Seelsorgeausbildung“ mit Beiträgen von W. BECHER, S. HILTNER und D. STOLLBERG; in „Wege zum Menschen“, 7, 1975.

⁴ „Seelsorge für den einzelnen“ mit Beiträgen von H. GAULY, G. GRIESL, H. STENGER, H. POMPEY, K. GASTGEBER und J. MAYER-SCHAU; in „Lebendige Seelsorge“, 3/4, 1975.

⁵ H. MÜLLER-POZZI, Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München/Mainz 1975.

⁶ A. J. HAMMERS, Die Bedeutung der Theologie in der Klinischen Seelsorgeausbildung, in „Trierer Theologische Zeitschrift“, 4, 1975, 200—215; oder in A. ARENS (Hrsg.), Pastorale Bildung, Trier 1975, 173—188.

Der Beitrag von Professor André Godin vom Institut Lumen Vitae (Brüssel) befaßte sich mit den Fragen der spirituellen Entwicklung des Seelsorgers. Er umschrieb Spiritualität im Hinblick auf das Seelsorgeamt als ein Vermögen zur scharfsinnigen Einsicht in die jeweilige Situation auf der Basis der christlichen Botschaft. Diese Einsicht bleibe nicht unverbindlich, sondern habe eine direkte Relevanz für das konkrete Verhalten. Psychische und spirituelle Reife entwickelten sich nicht separat voneinander, sondern würden sich gegenseitig durchdringen und gingen in der Reaktion auf die konkrete Situation eine Synthese ein. Dabei könnten die spirituellen Aspekte durchaus eigenständige Impulse geben. Godin verdeutlichte das unter anderem am Beispiel der Korrektur Jesu an der Erwartungshaltung der Menge — zu der auch wir alle gehörten.

Der spirituelle Hintergrund des Seelsorgers habe auch eine große Bedeutung für seine Rolle und Identität als Berater. Er sei nicht einfachhin — wie etwa ein Psychotherapeut — ein durch gute Ausbildung besonders qualifizierter und privilegierter Zuhörer und Helfer und damit seinem Partner überlegen. Unter dem spirituellen Aspekt seien sie sich ähnlich: beide sind angenommene Söhne des Vaters, auf der Suche nach Gott, unvollkommen und seiner Gnade bedürftig. Diese Sicht relativiere die Asymmetrie zwischen der Position des Beraters und der des Ratsuchenden und dürfte nicht ohne Effekt auf den konkreten Verlauf des Gesprächs bleiben.

Anfang der zweiten Woche hatten die Teilnehmer Gelegenheit, von sich aus Arbeitsgruppen von informativem Charakter über Interessenschwerpunkte anzubieten, mit denen sie sich in ihrem Berufsfeld besonders auseinandergesetzt haben. Drei von sechs Gruppenangeboten zielten auf Fragen von methodisch praktischer Bedeutung, die restlichen mit einer allgemeineren Thematik bezogen sich alle auf prinzipielle theologische Aspekte der pastoralpsychologischen Arbeit (Don Browning/USA: Moral Inquiry; Ron Sunderland/Australien: Pastoral Identity; Alwin J. Hammers/BRD: Theology and Clinical Pastoral Education). Die Notwendigkeit einer Integration von theologischen und psychologischen Gesichtspunkten in der pastoralpsychologischen Arbeit wurde auch in der auswertenden Schlußdiskussion von nahezu allen Delegierten betont. Der Verlauf der Diskussion zeigte aber deutlich, daß diese Integration noch nicht in befriedigendem Maße gelungen ist und als eine der Hauptaufgaben der Zukunft vor uns steht.

3. Ausblick

Die gegenwärtige Entwicklung in der Pastoralpsychologie ist meines Erachtens nach sehr zu begrüßen. Sie bietet zumindest die Chance zu einem ausgeglicheneren Gesamtkonzept und zur Aufarbeitung einiger Aspekte, die in der Vergangenheit etwas ins Abseits geraten waren. Hierzu möchte ich vor allem folgende Gesichtspunkte zählen:

a) Das Thema Theologie sollte einen festen Platz in der pastoralpsychologischen Einzel- und Gruppenarbeit haben. Dabei ist allerdings darauf zu achten, daß die Vorsicht der vergangenen Jahre nicht einfachhin durch Unbedenklichkeit ersetzt wird. Die Gefahr, daß das Pendel im Zuge des gegenwärtigen Stimmungswandels von einem Extrem in das andere umschlägt, halte ich für groß⁷. Es bleibt nach wie vor wahr, daß ein abstraktes Diskutieren über Theologie ein Ausweichen vor persönlichen Konflikten bedeuten kann. Trotzdem scheint es mir aus Gründen der Balance notwendig, neben den Satz „Theologieren als Flucht vor persönlicher Erfahrung“ den ebenso wichtigen zu setzen, nämlich „Psychologisieren als Flucht vor religiöser Erfahrung“.

Ein weiterer Grund spricht für das Thema Theologie. Die Scheu vor dem Reden über theologische Aspekte und die Wende zu einer nahezu ausschließlichen Theologie der Beziehung während der vergangenen Jahre läßt sich zum guten Teil als Reaktion auf die vielen leeren Worte von Kanzeln und Lehrstühlen her verstehen, die nicht durch entsprechende Taten abgedeckt waren. („Es ist genug von der Liebe geredet worden. Wir hören auf damit und praktizieren sie.“) Hier wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Denn Worte *sind* nicht nur der *Ausdruck* eines Bewußtseins, sondern *schaffen* auch ihrerseits ein Bewußtsein, wie die Arbeiten der Frankfurter Schule verdeutlicht haben. Wo nicht mehr über Theologie und die Beziehung zu Gott gesprochen wird, da besteht die Gefahr, daß diese Inhalte nicht nur aus der Sprache, sondern auch aus dem Bewußtsein verschwinden.

b) Eng verbunden mit der Frage nach dem Stellenwert der Theologie im Gruppen- und Beratungsprozeß ist die Frage nach dem Stellenwert des Beraters selbst im gesamtkirchlichen Kontext. Die Leute wissen, daß sie es nicht mit einem Psychotherapeuten zu tun haben, wenn sie mit einem Pfarrer oder Krankenhausseelsorger Kontakt aufnehmen. Insofern begrüßt der kirchliche Berater seinen Partner in der Seelsorge auf jeden Fall „im Namen des Herrn“, auch wenn er das nur implizit durch sein Rollenbild tut. Diese faktische Rollenverbundenheit mit der Kirche sollte sich auch während des Gespräches so äußern, daß der Berater seine Solidarität mit und seine Verantwortung für die Kirche offen zum Ausdruck bringt. Auf der anderen Seite bedeutet das aber für die Institution Kirche, daß auch sie sich ihrerseits mit dem pastoralpsychologisch arbeitenden Seelsorger solidarisiert und ihn nicht durch ein offenes oder verstecktes Mißtrauen gegen seine neuartige Tätigkeit abwertet und aus der Kirche drängt.

c) Ein letzter Hinweis bezieht sich auf die Aktivität, die der Supervisor bei der Reflexion theologischer Aspekte während eines Kurses entfalten soll. Viele

⁷ Der Umgang mit religiösen Gefühlen in der Kirche ähnelt in manchem dem Umgang der Gesellschaft mit der Sexualität: seit Menschengedenken wechseln sich in schöner Regelmäßigkeit übertriebene Phasen der Prüderie mit ebenso übertriebenen der Liberalisierung ab.

Supervisoren halten sich dabei sehr zurück, weil sie fürchten, sonst die Gruppe zu inaktivieren und von sich abhängig zu machen. Zudem wurde diese Zurückhaltung in den vergangenen Jahren durch die kollektive Animosität gegen Autoritäten noch verstärkt. Auf der anderen Seite steht aber die Erfahrung, daß viele Kursteilnehmer nahezu völlig ungeübt in der Integration von selbst oder bei anderen erlebten psychischen Prozessen einerseits und allgemeineren biblisch-theologischen Aussagen andererseits sind. Sie fühlen sich allein gelassen, wenn sie der Supervisor trotz seines Erfahrungs- und Reflexionsvorsprungs immer wieder auf sich selbst zurückwirft. Mir scheint, in diesem Punkt sind die „vaterlosen“ Aspekte des Supervisionsstils mitunter übertrieben worden. Vaterlose Kinder gelten andern gegenüber gemeinhin als benachteiligt. Ich sehe keinen Grund, weshalb das beim Hineinwachsen der Kursteilnehmer in eine lebendige Auseinandersetzung mit der Theologie prinzipiell anders sein soll. Von daher scheint es mir vertretbar und günstig, wenn der Supervisor an den geeigneten Stellen mit seiner eigenen theologischen Sicht aktiv in den Gruppenprozeß hineingeht, so daß die Teilnehmer an seinem Modell lernen können. Dabei ist es allerdings wichtig, daß er dies ohne Zwang und Drängen und nicht als unanfechtbare Autorität tut, sondern im Sinne der von Godin beschriebenen Spiritualität als ein ebenso Suchender und damit als Bruder.

Die stärkere Hinwendung der Pastoralpsychologen zur Theologie enthält wie schon gesagt Chancen und Gefahren zugleich. Ein einseitiger Hang zur Theologie ist im Bereich der Pastoralpsychologie nicht minder bedenklich als der zur Psychologie. Eine Möglichkeit, die gegenwärtigen Chancen zu nutzen, läge sicherlich in einer verstärkten Kooperation nach beiden Seiten hin. Es wäre zu begrüßen, wenn sich zunehmend mehr Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen bereitfänden, die Entwicklung einer Theologie offen und kritisch mitzuverfolgen, die in einem psychologischen Kontext erarbeitet wird. Gleiches gilt für die Entwicklung der Psychologie, wenn sie wie im Bereich der Pastoralpsychologie in einen kirchlich-theologischen Kontext eintritt. Auch hier ist das Urteil von kritischen psychologischen Beobachtern von unverzichtbarem Wert. Eine Pastoralpsychologie, die keine Synthese schafft, sondern in ihrer Arbeit Theologie und Psychologie eher verwässert, nützt keinem.

WILHELM BARTZ

Marginalien zu dem Dokument des Sekretariates
für die Einheit der Christen „Die ökumenische Zusammenarbeit
auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“

Nach bis in den Juni 1971 zurückreichenden Vorarbeiten, an denen auch nicht-katholische Theologen beteiligt wurden, hat das Sekretariat für die Einheit der Christen unter dem 22. Februar 1975 ein Dokument über „die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“ veröffentlicht, dessen Gewicht vorab daran zu ermessen ist, daß in ihm weltweit gewonnene ökumenische Erkenntnisse und gemachte Erfahrungen eingebracht worden sind.

Was das Dokument will und was es nicht will

Das Dokument geht davon aus, daß die Bischöfe für den ökumenischen Bereich die Verantwortung tragen¹. Dementsprechend will es ihnen Hilfe geben, sie informieren. Es will sie bei der Wahrnehmung ihres ökumenischen Auftrags unterstützen, nicht aber „Direktiven oder Vorschriften“ gesetzlich verordnen. Dabei beschränkt es sich freilich nicht auf die reine Information, sondern bietet darüber hinaus Orientierung, „deren Wert auf der Erfahrung und den Einsichten beruht, die das Einheitssekretariat gewonnen hat“².

Das Ziel, das sich das Dokument selbst gesetzt hat, den Bischöfen ein „Werkzeug“ für ihre ökumenische Aufgabe in die Hand zu geben, bestimmt gleichermaßen seine Tragweite und seine Grenzen. Nachdrücklich ruft es die im Ökumenismusdekret des Konzils promulgierten katholischen Prinzipien der ökumenischen Verantwortung ins Bewußtsein und zugleich die Grenzen, die Glaube und Gesetz zu respektieren gebieten. Erschöpfend ist das Dokument nicht, und es will es auch nicht sein³. Aber es kann und will aus dem weltweiten Pluralismus der ökumenischen Formen und Strukturen, die sich auf Grund des Ökumenismusdekrets und des Ökumenischen Direktoriums in der katholischen Kirche entwickelt haben, einige der hauptsächlichen herausstellen, nicht ohne dabei vor der „Isolierung“ und einer „sklavischen Nachahmung“ zu warnen⁴.

¹ S. 3.

² S. 2.

³ Ebd.

⁴ S. 6 f.

Von den Kommentatoren wird zu Recht darauf hingewiesen, daß in Deutschland vieles von dem, was das Dokument will, bereits realisiert ist, und die am 24. November 1974 in Würzburg von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik verabschiedete Ökumene-Vorlage enthält bis in Einzelheiten hinein alles Wesentliche, was in dem römischen Dokument angesprochen ist. Mit gutem Grund können wir darum auf eine unverkürzte inhaltliche Darstellung verzichten und statt dessen einige bedenkenswerte Aussagen markieren.

Die Vielfalt der Bereiche und die verschiedenen Formen des örtlichen Ökumenismus⁵

Unter dieser Überschrift führt das Dokument nicht weniger als 15 ökumenische Aktivitäten auf, die im deutschen Raum zu wiederholen sich erübrigt. Es mag aber zu der einen oder andern eine Anmerkung gemacht werden.

Die gemeinsame Bibelarbeit wird unter b) in ihrer umfassenden Breite reflektiert. Der Kernsatz erscheint dieser zu sein: „Die interkonfessionelle Zusammenarbeit bei der gemeinsamen Übersetzung der Bibel hat auch weitgehende Konsequenzen für die Erlangung eines gemeinsamen Verständnisses des Inhalts der Offenbarung⁶.“ Das läßt hoffen und an das Wort des Bischofs Marius Besson denken: „Über dem Evangelium haben sich unsere Väter getrennt, über dem Evangelium werden wir uns wieder finden.“ Ohne den gemeinsamen Dienst an der Bibel wäre kaum das „Neue Glaubensbuch“ evangelischer und katholischer Theologen geschaffen worden⁷.

Unter c) „Gemeinsame Seelsorge“ sähe man gern die ökumenische Freizeit- und Camping-Seelsorge eigens genannt. Gerade für den pastoralen ökumenischen Bereich bietet die Ökumene-Vorlage der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik eine ebenso ausführliche wie ausgezeichnete Handreichung (Zweiter Teil: Pastorale Anregungen).

Sehr beachtenswert sind die unter d) „Gemeinsame Nutzung von Baulichkeiten“ in dem römischen Dokument ergangenen Weisungen. Ein gültiges Modell für solche Gemeinsamkeiten kann noch nicht vorgelegt werden, zumal Erfahrungen weitgehend ausstehen. Die gemeinsame Benutzung oder der gemeinsame Bau einer Kirche soll die Ausnahme bleiben, und nichts soll ohne den Bischof geschehen. Um den Gläubigen die Bedeutung der gemeinsamen Benutzung kirchlicher Gebäude zu verdeutlichen und die Gefahr des Indifferentismus auszuschließen, soll eine angemessene Belehrung und Begründung erfolgen⁸. Bei keiner ökumenischen Veranstaltung, das sei angemerkt, darf das unterlassen werden, wenn man Ärger und womöglich sogar Ärgernis vermeiden will.

⁵ S. 11—25.

⁶ S. 14.

⁷ Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Hrsg. von JOHANNES FEINER und LUKAS VISCHER. Freiburg 1975. Nicht nur die gemeinsame Bibelarbeit gilt es zu würdigen, sondern die interkonfessionelle theologische Arbeit insgesamt. Es sei nur hingewiesen auf die von RAYMUND KOTTJE und BERND MOELLER herausgegebene Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. I—III, Mainz und München 1970—1974.

⁸ S. 15—17.

Hatte schon das Dekret über den Ökumenismus festgestellt, daß „viele Christen das Evangelium auf dem Gebiet der Moral weder stets in der gleichen Weise auslegen wie die Katholiken noch in den sehr schwierigen Fragen der heutigen Gesellschaft zu denselben Lösungen wie sie gelangen“, so geschieht es sicherlich nicht von ungefähr, daß in dem Dokument des Einheitssekretariats mit Nachdruck hervorgehoben wird (g): „Ganz besonders, wenn ethische Normen dabei ins Spiel kommen, muß der Standpunkt der Lehre der katholischen Kirche mit Klarheit vorgetragen werden, wobei die Schwierigkeiten für die ökumenische Zusammenarbeit, die daraus resultieren können, in aller Aufrichtigkeit und Loyalität gegenüber der katholischen Lehre in Anschlag zu bringen sind.“ Man wird nicht bestreiten können, daß bislang die Fragen der Moraltheologie und der christlichen Gesellschaftslehre im ökumenischen Dialog fast gänzlich ignoriert wurden.

Unter k) befaßt sich das Dokument mit den „Sodepax-Gruppen“. Was ist mit diesem häßlichen Kürzel gemeint? Entschlüsselt heißt es: *Society Development Pax* = Gesellschaft, Entwicklung, Frieden, und ist die Bezeichnung für die vom Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Rat der Kirchen ins Leben gerufene Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für „Gesellschaft, Entwicklung, Frieden“, mit dem Sitz des Generalsekretariats in Genf. Von ihr haben auch die Gründungen örtlicher Gruppen ihren Ausgang genommen, die aber autonom und situationsbezogen tätig sind.

Kirchenräte und Christenräte

Die ökumenischen Beziehungen zwischen den christlichen Gemeinschaften aktivieren sich in der Gegenwart vielfach in der Form der *Kirchenräte* und der *Christenräte*.

Sie werden definiert als „brüderliche Vereinigungen von Kirchen und anderen christlichen Gruppierungen, die danach streben, zusammenzuarbeiten, im Dialog zu stehen und die Spaltungen und Mißverständnisse, die sie voneinander trennen, zu überwinden⁹“. Sie unterscheiden sich grundlegend dadurch, daß „bei den Christenräten auch Organismen und Organisationen Mitglieder sind, die nicht Kirchen sind¹⁰“. In der Bundesrepublik kennt man die Bezeichnung Christenräte nicht, wohl aber die mit ihr gemeinten ökumenischen Studiengruppen, die eine „Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Studienkreise in Deutschland“ bilden, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, „einen Erfahrungsaustausch über die in den Kreisen und anderen ökumenischen Institutionen geleistete theologische Studienarbeit und Aktionen auf pastoralem, sozialem und publizistischem Gebiet zu ermöglichen¹²“. Die Kirchenräte nennen sich in der Bundesrepublik zumeist „Arbeitsgemeinschaften der christlichen Kirchen“. Ihre Mitglieder sind aus-

⁹ Nr. 24. Vgl. S. 37, wo die einschlägige Thematik konkretisiert wird: „Probleme der Bevölkerungsbewegung, des Lebens in Ehe und Familie, Empfängnisverhütung, Abtreibung, Euthanasie usw. ... wobei dem objektiven Wert der katholischen Ethik besonders Rechnung zu tragen ist.“

¹⁰ S. 28.

¹¹ Ebd.

¹² Satzung 1969. Vgl. REINHARD FRIELING, *Ökumene in Deutschland*, Göttingen 1970, 194 f.

schließlich Vertreter der Kirchen, von denen sie auch berufen werden. Auf Bundesebene besteht die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Entsprechende Gremien haben sich auch auf der Länderebene konstituiert. Wie das Dokument besagt, ist in wenigstens 19 Ländern die katholische Kirche Vollmitglied nationaler Kirchenräte. 1973 haben auch die Bistümer der Bundesrepublik ihren Beitritt zu der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ (Zentrale Frankfurt/M.) erklärt, die daraufhin bei aktiver katholischer Beteiligung ihre Statuten unter voller Berücksichtigung der katholischen Desiderate neu gefaßt hat.

Theologisch gesehen kommt der Mitgliedschaft der katholischen Kirche bei einem Kirchenrat eine zweifache Bedeutung zu. Sie realisiert die durch das Vatikanum II autorisierte Anerkennung des kirchlichen Charakters der andern Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie die mit ihnen als Kirchen ausdrücklich empfohlene ökumenische Zusammenarbeit¹³, und trägt dazu bei, der bereits zwischen den Kirchen bestehenden Einheit Ausdruck zu geben, eine größere Einheit vorzubereiten und ein wirkungsvolleres christliches Zeugnis zu ermöglichen¹⁴. Gerade dies erscheint als vordringliche Verpflichtung eines Kirchenrates, in eine verweltlichte Welt mit *einer* Stimme die Botschaft des Evangeliums hineinzusprechen.

Johannes Hüttenbühl hat seinen das Dokument des Sekretariats für die Einheit der Christen kommentierenden Artikel im „Rheinischen Merkur“¹⁵ überschrieben: Vatikan ermuntert die Basis.

Das Dokument bezeichnet die Ortskirchen ausdrücklich als „die *Basis* der ökumenischen Zusammenarbeit“¹⁶. Wie versteht es die Ortskirche? Es versteht sie nicht einfachhin als „Teilkirche“, identisch mit der Diözese. Das ist sie auch und vornehmlich. Aber „ebenso ist sie verwirklicht in allen legitimen Versammlungen der Gläubigen unter der Leitung ihrer Hirten in Gemeinschaft mit ihrem Bischof, die wir ‚die Pfarrgemeinde‘ nennen“¹⁷. Das Dokument übernimmt die Definition des Konzilsdekrets „Lumen Gentium“ (n. 26): „Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen [in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus] anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen“¹⁸. Der Ökumenismus, für den die so verstandene Ortskirche die Verantwortung trägt, ist nach der klaren Aussage des Dokuments „ein Grundbestandteil der ökumenischen Situation als ganzer“¹⁹.

Das Dokument geht einen Schritt weiter, wenn es am Schluß die Rede auf „weitere Formen des Ökumenismus“ bringt, wie sie in verschiedenartigen Gruppen verwirklicht

¹³ S. 33. Vgl. S. 31 f.

¹⁴ S. 33.

¹⁵ 18. Juli 1975, S. 19.

¹⁶ S. 8.

¹⁷ Ebd. Vgl. die Ökumene-Vorlage der Würzburger Synode 2.2. — Es ist unverständlich, wie Reinhard Frieling im „Materialdienst“ des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 26 (1975) 61 schreiben kann: „Die Ortskirche“ ist ja katholischerseits stets die Diözese, nicht etwa die ‚Pfarrgemeinde‘ oder gar eine spontan gebildete ‚Basisgemeinde‘.

¹⁸ S. 9.

¹⁹ S. 8.

werden. „In einem Gedankenaustausch mit der Hierarchie der Kirche können diese informellen Gruppen ursprüngliche und zündende Ideen einbringen²⁰.“

Würdigung

Die Überschrift „Vatikan ermuntert die Basis“ wurde von Hüttenbügel zu Recht gewählt. Das gilt es als erstes zum Lob des römischen Dokuments festzustellen.

Das zweite, was man begrüßt, ist die von höchster Warte auf Grund einmaliger, global gewonnener Erkenntnisse und gemachter Erfahrungen unter Mitwirkung nicht-katholischer Theologen ergangene Information.

Fürs dritte gebührt Dank für die große Zahl der Beispiele und Modelle, die für die ökumenische Praxis geboten werden. Sie bedeuten nicht nur eine wertvolle Wegweisung, sondern gegebenenfalls auch eine Rechtfertigung des ökumenischen Tuns, von wem immer es angefochten wird.

Warum aber geht das Dokument nicht über das Machbare hinaus? Es fehlt die theologische Dimension, die im ersten Teil des Ökumene-Dokuments der Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wenigstens in einigen Kernfragen zur Sprache gebracht wird, die für die Ökumene relevant sind. Bitter vermerkt der evangelische Theologe Reinhard Frieling: „Wenn die ökumenische Bewegung nicht im Pragmatismus ersticken oder in freundlicher Koexistenz der Kirchen stagnieren soll, dann brauchen wir ein gemeinsames Bemühen um eine theologische Konzeption, um ein Ziel der Ökumene²¹.“ In der Form gemäßigter, dem Inhalt nach nicht anders schreibt Hans Jörg Urban, Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn: „Wohl sieht das Dokument des Einheitssekretariates, daß hinter jeder zu behandelnden Frage aus dem praktischen Bereich bestimmte theologische Prinzipien stehen, die reflektiert und klar herausgestellt werden müssen. Auch wird erwähnt, daß mehr und mehr auch Fragen der Moral in Betracht gezogen werden müssen. Aber all dies bleibt recht wenig, solange nicht die offene und faire Behandlung von Glaubensfragen als fundamentale Dimension gesehen wird²².“

²⁰ S. 40 f.

²¹ Materialdienst a. a. O. 61.

²² KNA-Ökumenische Information Nr. 42, 15. Oktober 1975, S. 7. Vgl. auch HEINZ-JOACHIM FISCHER, Jeder soll bleiben, was er ist. Ein neues Dokument des Vatikans zur ökumenischen Zusammenarbeit. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. Juli 1975, S. 6.

AUGUSTINUS, Aurelius: Auf der Suche nach dem Glück — Gedanken aus seinem Werk. Besorgt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Ulrich Wienbruch. (Topos-Taschenbücher, Bd. 39). — Mainz. Matthias Grünewald. 1975. 80 S., Kt. 4,80 DM.

Vorliegendes Bändchen ist ein geradezu klassisches Beispiel für den gelungenen Versuch, in die Fülle philosophischer und theologischer Gedankengänge Augustins systematisch einzuführen. Diese Einführung ist für den Seelsorger und interessierten Laien gedacht. Dabei findet der Leser in dem Dargebotenen genug Beziehungspunkte zu gegenwärtigen, das Leben bedrängenden Fragen. Augustinus' Auseinandersetzung mit der Skepsis, seine Forderung zur Selbstbesinnung, die Lehre von der Erleuchtung, die Überlegungen zum Verständnis der Geschichte und seine Lehre von der Vorherbestimmung der Erwählten griffen damals und greifen heute mitten ins Leben eines jeden Menschen.

In Anbetracht dieser Tatsache meint der Herausgeber: „In diesem Sinne will die Auswahl dem Selbst- und Weltverständnis der Leser dienen bzw. es fördern. Dazu ist es nicht erforderlich, sich mit der Lösung einverstanden zu erklären, die Augustin für die aufgeworfenen Probleme anbietet. Es ist ratsam, die vorgelegten Texte als Denkanstöße zu nehmen und im Erfassen ihres auch zeitbedingten Gehaltes zu einer offenen Frage werden zu lassen“ (7). So kann diese kleine Sammlung mit ihrer gezielten Einführung nur empfohlen werden.

E. Sauser, Trier

AUGUSTINUS, Aurelius: Die Sorge für die Toten. Übertragen von Gabriel Schlachter OSA, eingeleitet und erläutert von Rudolph Arbesmann OSA. (Reihe: Sankt Augustinus — Der Seelsorger; deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften), Würzburg. Augustinus-Verlag. 1975. LIII u. 62 S. 19,70 DM.

Das Schriftchen „De cura pro mortuis gerenda“ ist als Antwort an den Bischof Paulinus von Nola zu verstehen. Dieser hatte sich in einem Brief an Augustin gewandt mit der Bitte um Aufklärung in der Frage, was der tatsächliche Nutzen der frommen Sitte, die Toten bei den Gräbern von Märtyrern und Bekennern beizusetzen, sei.

In einem ersten Teil dieser Publikation werden vier Problemkreise behandelt: Abfassungszeit, Anlaß, literarische Form und Inhalt der Schrift; Der Totenkult in der heidnischen Antike; Die Sorge für die Toten im Frühchristentum; Textüberlieferung; Ausgaben und Übersetzungen der Schrift.

Dann folgt die neue Übersetzung der Schrift. Den Abschluß bilden ausführliche Erläuterungen und ein Verzeichnis der zitierten Schriftstellen.

Die Bedeutung dieser Veröffentlichung ist nicht zu unterschätzen. Einmal bietet die Einführung in den Totenkult der heidnischen Antike wie in die Sorge für die Toten im Kreise der jungen Kirche eine wichtige Darlegung zum Generalthema: Auferstehung von den Toten. Dabei stellt man stellenweise mit einigem Bedauern fest, daß sich gerade in der Sorge der frühen Christen um ihre Toten nicht immer echter Auferstehungsglaube zeigt. Vielmehr stellen manche aus dem Heidentum in den Bereich des Christentums übertragenen Gebräuche in der Verehrung der Toten nichts anderes dar denn ein echtes Fortleben von Heidentum inmitten der christlichen Gemeinde. Als Beispiel dafür kann das Tragen von dunkler Kleidung zum Zeichen der Trauer über den Toten angeführt werden. Immer wieder haben sich altchristliche Autoren dagegen gewandt, offenbar nicht mit großem Erfolg, denn R. Arbesmann sagt: „Die Durchschnittschristen des 4. und 5. Jahrhunderts waren nicht geneigt, eine jahrhundertealte Sitte, die für sie zum bürgerlichen Leben dazugehörte, aufzugeben. Manche christliche Autoren waren deshalb wohl auch weniger heftig in ihrer Kritik und wiesen dafür lobend auf das

Beispiel von Christen hin, die entweder überhaupt keine Trauerkleidung anlegten oder diese nur für kurze Zeit trugen“ (XXXVIII). Es wird beim Lesen dieser Ereignisse, die in großer Fülle angeführt werden, zum Teil bestürzend klar, wie gerade das Zentrum christlichen Glaubens immer wieder durch heidnische Gebräuche in den Schatten, ja manchmal sogar in Frage gestellt wurde.

Zum anderen kann die richtige Sorge für den Toten nur Ausdruck des Glaubens an die Auferstehung sein, denn „wenn so etwas die Menschen tun, die nicht an die Auferstehung glauben, um wieviel mehr ist es die Pflicht derer, die glauben, daß der Liebesdienst, den sie einem entseelten, aber für die Auferstehung und ein ewiges Leben bestimmten Körper erweisen, zugleich gewissermaßen ein Zeugnis eben dieses Glaubens ist!“ (Augustin, *De cura* ... XVIII. 22).

Was den Wunsch anlangt, bei den Märtyrern begraben zu sein, meint der Kirchenvater: „Was aber die Bestattung an den Gedächtnisstätten der Märtyrer betrifft, so dünkt mir, daß diese nur insoweit einem Verstorbenen nützt, als der Akt, durch den er auch dem Schutz der Märtyrer empfohlen wird, die Andacht derer, die für ihn beten, steigert“ (XVIII. 22).

Das Buch ist auch jedem Seelsorger zur kritischen Überprüfung der Übung der Sorge um die Toten sehr zu empfehlen, denn das Heidentum stirbt nicht aus, gerade auch dort nicht, wo es um die Bezeugung des Glaubens an die Auferstehung geht!

E. Sauser, Trier

FINSTERHÖLZL, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von J. Brosseder. Mit einem Geleitwort von H. Fries. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 9). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 573 S. Ln. 89,— DM.

Der am 7. Juni 1970 verstorbene Vf. dieser Münchener Doktor-Dissertation untersucht die bisher zu wenig bekannte Ekklesiologie, die I. Döllinger (1799—1890) in der Zeit vor dem Ersten Vatikanischen Konzil entwickelt hat. Er stützt sich dabei auf gedruckte und ungedruckte Quellen, u. a. auf die Kirchenrechtsvorlesungen. Er gliedert sein Werk in drei Teile. Im ersten Teil behandelt er Leben und Theologie D.s in der Kirche seiner Zeit, wobei er auch das berühmte Bild von den zwei Augen der Theologie (das historische und das philosophisch-spekulative) erläutert. Im zweiten Teil, dem Kernstück der Untersuchung, befaßt er sich mit D.s Kirchenverständnis bis zum Vaticanum I, und zwar unter sieben Gesichtspunkten: Die Vorhalle (Heidentum und Judentum) der Kirche; Die Bilder und Sakramente der Kirche; Die Gliederung der Kirche; Die Eigenschaften der Kirche (Sichtbarkeit, Einheit, Heilsnotwendigkeit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität); Die Kirche und die Kirchen; Die Geschichtlichkeit der Kirche; Die Unfehlbarkeit der Kirche. Im dritten Teil stellt F. Erwägungen an zu D.s Kirchenbild nach dem Vaticanum I.

D.s ekklesiologische Grundkonzeption läßt sich in die Formel kleiden: „Die Kirche ist der Leib Christi in der Geschichte“ (S. 536). D. entfaltet seine Lehre von der Kirche im Gespräch mit der protestantischen Theologie, mit der Historie, mit der Philosophie und mit der Politik. Er kannte die Hl. Schrift, die Kirchenväter, die nachtridentinische Theologie, die katholische Aufklärungstheologie, die französische Auffassung von der Kirche, Newman und die katholische Tübinger Schule. Aus der Sicht der Gegenwart erscheint D. als ein geistiger Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils.

Man vermißt in der vorliegenden Arbeit den Namen des von D. hoch geschätzten englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton († 1598). In seiner viel beachteten Rede über „Die Vergangenheit und die Gegenwart der katholischen Theologie“ (1863) erklärte D., England könne sich rühmen, in Stapleton „der Kirche ihren besten Streiter gegen die neue Lehre gegeben zu haben“. Stapleton sah z. B. ähnlich wie D. (vgl.

S. 285/286) den tiefsten Grund (*causa nobilissima*) für die Sichtbarkeit der Kirche in der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

J. Brosseder gebührt Dank dafür, daß er die Veröffentlichung der verdienstvollen Abhandlung seines Freundes vorbereitet und auch für ein Personenregister gesorgt hat. H. Fries hat im Geleitwort, wie ähnlich schon in seinem F. gewidmeten Buch: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand (München/Freiburg 1970), seinem tüchtigen Schüler und Assistenten ein ehrenvolles Zeugnis ausgestellt. Für die Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie“ konnte F. noch selbst den Band über Ignaz von Döllinger (Graz—Wien—Köln 1969) herausbringen.

H. Schützeichel, Trier

TORSY, Jakob (Hrsg.): Der große Namenstagskalender. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“). Einsiedeln—Zürich—Freiburg—Wien: Benziger—Herder. 1975. 364 S. kart. lam. 34,— DM. Sonderpreis für Bezieher der Zeitschrift Gottesdienst 29,80 DM.

Dieser von dem bekannten Kölner Bistumsarchivar Dr. Jakob Torsy bearbeitete Namenstagskalender, der von dem Liturgischen Kalender zu unterscheiden ist, führt für das ganze Jahr alle im deutschen Sprachgebiet für Vornamen in Frage kommenden Heiligen oder heiligmäßigen Personen an ihrem jeweiligen Fest- oder Gedenktag mit einer Kurzvita auf. Oft wird auch angegeben, mit welchen Attributen ein Heiliger in der Kunst dargestellt wird. Ein alphabetisches Namensregister und Literaturhinweise beschließen das verdienstvolle und nachdrücklich zu empfehlende Werk, für das Professor Dr. Philipp Harnoncourt aus Graz ein Geleitwort verfaßte.

H. Schützeichel, Trier

HUGHES, John J.: Der priesterliche Dienst VI. Zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie. *Quaestiones disputatae* Bd. 59. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 112 S. Kart.-lam. 14,— DM.

Papst Leo XIII. erklärte 1896, die nach anglikanischem Ritus vollzogenen Weihen seien wegen Form- und Intensionsmangel absolut null und gänzlich nichtig (vgl. DS 3315—3319). Diese Ungültigkeitserklärung unterzog H., ein anglikanischer Geistlicher, der 1960 zur katholischen Kirche konvertierte und 1968 von Kardinal Höffner bedingungsweise zum katholischen Priester geweiht wurde, einer eingehenden Prüfung. Er tat das in zwei Schriften: *Absolutely Null and Utterly Void. An account of the 1896 Papal Condemnation of Anglican Orders*. Washington 1968 (Dt.: *Absolut null und nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae“ vom 13. 9. 1896*, *Studia Anglicana* 2, Trier 1970); *Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican orders*. London/Sydney 1970 (vgl. dazu die Rezension von K. Ganzer in dieser Zeitschrift 82 (1973) 128). In der vorliegenden Arbeit macht H. den deutschen Sprachraum mit den wichtigsten Ergebnissen seiner Forschung (insbesondere seines zweiten Werkes) bekannt. Er plädiert für ein positives Urteil über die anglikanischen Weihen. Er verweist dabei vor allem auf die neue katholische Würdigung der Anliegen der Reformer des 16. Jahrhunderts hinsichtlich des Opfercharakters der Messe und auf neuere katholische Einsichten in das Wesen des Amtspriestertums. Die Entscheidung Leos XIII. versteht er als ein Urteil, das besagt, es sei nicht bewiesen, daß die anglikanischen Weihen ein Tun Christi und der Kirche darstellten. Ein „unbewiesen“ lasse sich aufgrund neuer oder mindestens früher nicht beachteter Gründe in ein „bewiesen“ ändern (vgl. 14/15; 104/105).

H. legt eine echte und lebendig geschriebene *Quaestio disputata* vor, die dazu anregen kann, das Problem der anglikanischen Weihen weiter zu untersuchen und das katholische Verständnis des Priestertums und der Messe sachgemäß darzulegen.

H. Schützeichel, Trier

SPORKEN, Paul: Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik. Düsseldorf: Patmosverlag. 1971. 236 S. Pb. 19,80 DM.

Die im Titel aufgeworfene Frage wird in diesem gelungenen, aus dem Holländischen übersetzten Kompendium der ärztlichen Moral natürlich verneint. Das entscheidende Kriterium ist für den Verf. nicht die technisch-wissenschaftliche Machbarkeit, sondern das personale und in sozialer Verflochtenheit gesehene Wohl des Patienten: die Möglichkeit, ihm in seiner „leiblichen und mitmenschlichen Daseinssituation“ (S. 49) zur Selbstverwirklichung zu verhelfen.

In zwei einleitenden Kapiteln werden zunächst Fragen allgemeiner Art behandelt. Hier entwickelt der Verf. u. a. seine Ansicht von der Notwendigkeit eines jeweils induktiven Vorgehens bei ethischen Überlegungen, ferner seine Auffassung, daß auch eine medizinische Ethik aus christlicher Perspektive sich bei der Lösung der konkreten Probleme am authentisch Menschlichen orientieren müsse. Diese Probleme werden sodann ausführlich erörtert. Darunter findet sich einiges, das inzwischen sattem bekannt ist, aber es geht auch um Fragen, zu denen bislang in geringerem Maße Informationen geliefert wurden: so um künstliche Insemination, medizinische Experimente, Sterilisation, Geschlechtsumwandlung, Organverpflanzung. Der Verf. berichtet jeweils über die aktuelle Situation und Diskussion, bringt nicht selten aber auch seine eigene Meinung zum Ausdruck. Dabei ist er ebenso deutlich wie offen und zeigt immer wieder eine wohlthuende Ausgewogenheit. Insgesamt sind die Ausführungen durch zweierlei besonders geprägt: einmal durch den Verzicht auf kategorische Urteile und definitive Lösungen (was in der Frage der Ovulationshemmer freilich zu einer nicht recht überzeugenden Kasuistik führt), zum andern durch eine betont soziale Betrachtung der Probleme: Gesundheit, Krankheit und ärztliche Behandlung sind nicht eine Sache nur des einzelnen Individuums; es ist immer auch nach dem mitmenschlichen Bezug sowie nach der Mitverantwortung der Gesellschaft zu fragen.

Zu bedauern ist der recht globale Modus der Zitation. Daß Mt 19, 12 auf eine uralte Praxis der freiwilligen Kastration basiert (vgl. S. 164), dürfte eine zumindest ungewöhnliche Exegese sein.

H. Weber, Trier

BOWERS, MARGARETTA K., u. a.: Wie können wir Sterbenden beistehen? Mainz: Grünewald i. Gem. mit dem Kaiser-Verl. München. 1971. 173 S. Snolin. 13,50 DM.

Der oft behaupteten und vielfach belegbaren Tabuisierung des Todes in der modernen Gesellschaft steht in Nordamerika eine umfassende literarisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Sterben gegenüber. Das vorliegende Buch, ein Gemeinschaftswerk von vier psychologisch-psychiatrisch und seelsorglich orientierten Autoren, dürfte eine besonders wertvolle Frucht dieser Bemühungen sein. Die Verf. beklagen die heute übliche Behandlung von sterbenskranken Patienten, halten einen besseren Beistand für möglich und erblicken ihn in einer intensiven, auch den Glauben des Menschen einsetzenden Psychotherapie, die sich allerdings von der herkömmlichen u. a. durch eine größere Direktheit und personale Nähe unterscheidet. Als wesentlich sehen sie eine Stärkung oder erneute Weckung des Lebenswillens; der Patient müsse dazu geführt werden, (wieder) einen Sinn in seinem Leben zu entdecken sowie sich selber und seinen Weg zu akzeptieren. Wie dies geschehen kann, auch im Blick auf die rechte Weise des Sterbens, wird mit einer Fülle von Beispielen und in einer unkomplizierten Sprache anschaulich gezeigt.

Besonders nachdenklich stimmt das Kapitel „Abwehrmechanismen der Gesunden“. Hier wird auf die vielfältigen Masken aufmerksam gemacht, mit der Ärzte, Therapeuten, Geistliche und Angehörige dem Kranken entgegentreten und ihm gerade das vorenthalten, was ihm in seiner Isolierung am ehesten helfen kann: die unmittelbar menschliche Begegnung und Anwesenheit.

H. Weber, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ALKOHOL — ZU IHREM WOHL? Hamm: Hoheneck-Verlag GmbH. 1975. 8 S. 0,25 DM, ab 100 Stück 0,23 DM, ab 1000 Stück 0,20 DM.
- BALTZER, Klaus: Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1975. 221 S. o. Pr.
- BISER, Eugen: Die großen Festgeheimnisse. Eine meditative Erschließung. München: Don Bosco Verlag. 1975. 168 S. kart. 16,80 DM.
- BLANK, Josef/WELTE, Bernhard: Geschenkte Zeit. Meditationen. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 72 S. kart.-lam. 8,80 DM.
- CAMELI, Louis John: Ministerial consciousness: A biblical-spiritual study. Annalecta Gregoriana Vol. 198. Roma: Università Gregoriana Editrice. 1975. 253 S. 7 000 Lit.
- DI CHIO, VITO: Didaktik des Glaubens. Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart. Studien zur praktischen Theologie 9. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1975. 436 S. brosch. 35,80 DM.
- DIE GANZE HEILIGE SCHRIFT des Alten und Neuen Testamentes. Das Buch der Bücher. Mit über 550 Farbbildern einschließlich Karten und Plänen. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. Subskriptionspreis bis 31. 12. 1975 65,— DM; ab 1. 1. 1976 84,— DM.
- DIE SCHÖNSTEN EUCHARISTISCHEN WUNDER. Heft 1. Zusammengestellt von Stadtpfarrer Karl-Maria Harrer, München. Jestetten: Moriam-Verlag. 1975. 48 S. 1,80 DM.
- DUFFRER, Günter: Gottesdienst — Besinnung und Praxis. Ein geistliches Werkbuch. München: Don Bosco Verlag. 1975. 144 S. kart. 14,80 DM.
- FEIFEL, Erich (Hrsg.): Buße — Bußsakrament — Bußpraxis. Theologisches Kontaktstudium des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität München Band 3. München: Don Bosco Verlag. 1975. 152 S. kart. 18,80 DM.
- HOMENAJE A JUAN PRADO. Miscelanea de estudios biblicos y hebraicos. Edición a cargo de L. Alvarez Verdes y E. J. Alonso Hernandez. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas Instituto „Benito Arias Montano“. 1975. 737 S. kart. 1 000 Ptas.
- ICH GEHE ZUR HEILIGEN MESSE. Ein Kindergebetbuch, herausgegeben von A. Läßle, illustriert von P. Ghysens. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 45 S. kart. 4,80 DM.
- JUNGCLAUSEN, Emmanuel: Der Meister in dir. Entdeckung der inneren Welt nach Johannes Tauler. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 144 S. kart.-lam. 11,80 DM.
- KREUZWEGANDACHTEN. Kreuzweg der Sühne — Kreuzweg der Demut. Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 32 S. 1,30 DM.
- LÄPPEL, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel Band 2 Das Alte Testament II. München. Don Bosco Verlag. 1975. 212 S. kart. 24,80 DM.
- MAHR, Franz: Urbilder. Bausteine für die Meditation. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 222 S. kart. 19,80 DM.
- MERKBLATT FÜR ANGEHÖRIGE ALKOHOLKRANKER. Hamm: Hoheneck-Verlag GmbH. 1975. 8 S. 0,35 DM, ab 50 Stück 0,33 DM, ab 100 Stück 0,30 DM.
- MITEINANDER FROH SEIN. Lesekalender für Jungen und Mädchen 1976. Herausgegeben von der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle Haus Hoheneck. Hamm: Hoheneck-Verlag GmbH. 1975. 96 S. 2,50 DM.
- MITTMANN, Siegfried: Deuteronomium 1, 1—6, 3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 139. Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1975. 189 S. Ganzleinen 88,— DM.

- PFEIL, Hans: Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 269 S. kart. 22,— DM.
- PRONZATO, Alessandro: Die vier Gotteszeiten. Planet Erde ruft Gott. Advent, Weihnachten, Epiphanie. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 223 S. kart. 19,80 DM.
- RAFFELT, Albert: Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde. Mit einem Vorwort von Karl Lehmann. Reihe: theologisches Seminar. Freiburg—Basel—Wien. Verlag Herder. 1975. 176 S. kart.-lam. 16,80 DM.
- RAHNER, Karl: Schriften zur Theologie Band 12. Theologie aus Erfahrung des Geistes. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1975. 624 S. geb. 49,— DM.
- RELIGION UND TIEFENPSYCHOLOGIE. Linzer philosophisch-theologische Reihe Bd. 5. Linz: Oberösterreichischer Landesverlag. 1975. 200 S. Glanzkarton 18,50 DM.
- RIEDEL, Christoph: Gedanken — sie können Gebet sein. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1975. 64 S. E-fal-in-kartiert 4,80 DM.
- RUF, Norbert: Und dachte über die Worte nach. Meditationshilfen für die Evangelien der Sonn- und Feiertage. Lesejahr B. Karlsruhe: Badenia Verlag. 1975. 132 S. brosch. 9,80 DM.
- SABISCH, Alfred: Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd. 35, hrsg. von Erwin Iserloh. Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung. 1975. 104 S. kart. 18,— DM.
- SCHÄFER, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Unternehmungen zur rabbinischen Engelvorstellung. Studia Judaica Band VIII. Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1975. XIV + 280 S. Ganzleinen. 78,— DM.
- SCHATZ, Klaus: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vaticanum. Miscellanea Historiae Pontificiae vol. 40. Roma: Università Gregoriana Editrice. 1975. 529 S. kart. 12 000 Lit.
- SCHAUB, Franz: Die Geschichte von Maria Goretti. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 166 S. kart. 9,80 DM.
- SCHILLEBEECKX, Edward: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Aus dem Holländischen übertragen von Hugo Zulauf. Freiburg—Basel—Wien: Herder Verlag. 1975. 670 S. geb. 84,— DM.
- STOLZ, Benedikt: Rosenkranz-Meditationen von Alban Stolz. Jestetten: Miriam-Verlag. 1975. 222 S. kart. 9,80 DM.
- STUHLMACHER, Peter: Der Brief an Philemon. EKK — Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich—Einsiedeln—Köln / Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag / Neukirchener Verlag. 1975. 76 S. brosch. Subskriptionspreis 14,— DM. Einzelpreis 16,80 DM.
- VIERZIG, Siegfried: Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterrichtes. Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger Verlag. 1975. 184 S. brosch. 19,80 DM.
- VOLKS-SCHOTT für das Lesejahr B. Originaltexte der deutschsprachigen Ausgabe des Meßbuches und des Lektionars. Mit Einführungen herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. „Die Feier der Gemeindemesse“ im Zweifarbanddruck mit deutschen und lateinischen Texten. Freiburg—Basel—Wien: Verlag Herder. 1975. 976 S. Erhältlich in verschiedenen Einbänden ab 12,80 DM.
- WAGNER, Harald: Ich, Du und Gott. Glauben wozu? Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1975. 251 S. kart. 19,80 DM.
- WEWERS, Gerd A.: Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Band XXXV. Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1975. XIV + 394 S. Ln. 68,— DM.
- WITTSCHEIDT, Sturm: Paul Tillich. Seine Pneuma-Theologie. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. Nürnberg: Glock und Lutz. 1975. 288 S. Paperback. 45,— DM.
- ZIMMERMANN-STEIGERT, Frithilde: „Siehe, ich mache alles neu“. Meditationen der Hoffnung. Karlsruhe: Badenia Verlag. 1975. 72 S. brosch. 8,— DM.

Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

Band 11

Paul Eisenkopf

Leibniz und die Einigung der Christenheit

Überlegungen zur Reunion
der evangelischen und
katholischen Kirche

1976. 234 S., kart.
28,— DM. ISBN 3-506-
70761-2

Band 12

Jürgen Werbick

Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube

Studien zur Fundamental-
theologie Gerhard Ebelings
(in Vorbereitung)

Band 13

Eberhard Rolinck

Geschichte und Reich Gottes

Philosophie und Theologie
der Geschichte bei Paul
Tillich
(in Vorbereitung)

Zu Band 11:

Der Universalgelehrte G.W. Leibniz (1646—1716) hat sich zeit seines Lebens um eine Einigung der getrennten christlichen Kirchen bemüht. Kerngedanke seiner Unionspläne ist das Projekt einer vorläufigen Reunion, d. h. einer anfänglichen, aber wirklichen Kirchengemeinschaft trotz weiterbestehender Gegensätzlichkeiten in Lehre und Praxis.

Zu Band 12:

Die Arbeit gibt einen Überblick über Ebelings fundamentaltheologische Konzeption und versucht dabei vor allem, ihre Wurzeln in Luthers Theologie und in der hermeneutischen Sprachtheorie offenzulegen. Ebelings Interpretation der Rechtfertigungslehre und der Zwei-Reiche-Lehre werden von alternativen sprachtheoretischen bzw. sozialethischen Ansätzen her einer Kritik unterzogen.

Zu Band 13:

Geschichtsphilosophie und -theologie, zentrale Aspekte des Lebenswerks Paul Tillichs, werden hier in ihrer eng zusammenhängenden Genese und systematischen Entfaltung untersucht.

Hinweis: Die Reihe wird ab Band 11 vom Verlag Schöningh weitergeführt (früher: Ernst Hueber, München). Auslieferung aller Bände durch den Verlag Schöningh. Bitte Sonderprospekt anfordern.



Ferdinand Schöningh

D—479 Paderborn, Postfach 25 40

Benziger

Theologie. Eine Auswahl

2/75

H. Rotter

Grundlagen der Moral

Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik

184 Seiten, brosch. 29,80 DM

Was heute eine breite Öffentlichkeit hinsichtlich der Moraltheologie interessiert, sind Probleme wie Abtreibung, Berechtigung von Gewalt, Euthanasie usw. Eine verbreitete Auffassung spricht jedoch der Theologie oder gar dem kirchlichen Lehramt die Kompetenz ab, zu solchen Fragen verbindlich Stellung zu nehmen. In dieser Situation bleibt den Moraltheologen nichts anderes übrig, als ihre Aufmerksamkeit mehr als bisher den Voraussetzungen und Grundlagen ihres Fachs zuzuwenden.

J. Wohlmuth

Leitfaden Theologie

H. G. Koch

Eine Einführung in Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie

Reihe: Arbeits- und Studienbücher Theologie

156 Seiten, brosch. 16,80 DM

Dieses längst fällige Arbeitsbuch vermittelt dem Theologiestudenten eine Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und macht ihn mit den einzelnen theologischen Disziplinen und deren besonderen Arbeitsmethoden vertraut.

J. Möller

Die Chance des Menschen: Gott genannt

Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können

328 Seiten, brosch. 38,— DM

Hier wird gezeigt, wie die Gottesfrage in der Philosophiegeschichte von Platon bis Marx und Sartre beantwortet wurde und wie diese Problematik in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Wissenschaften (Naturwissenschaft, Soziologie, Psychologie, Theologie) von der Vernunft her heute angegangen werden kann.

K. Rahner

Schriften zur Theologie, Band 12

Theologie aus Erfahrung des Geistes

624 Seiten, geb. 49,— DM

Rahners Beiträge haben ihre Wurzel in einer geistlich spirituellen Verarbeitung von Fragen, die die Menschen unserer Zeit beschäftigen. Die Rahnersche Theologie kann deshalb auch als Theologie aus Erfahrung des Geistes bezeichnet werden. Dies kommt in den Aufsätzen dieses Bandes deutlich zum Ausdruck. Sie kreisen um die Themen: Glaube und Geist. Geisterfahrene Theologie im Beispiel der Geschichte. Hören auf die Schrift. Fragen nach Gott. Erfahrung Jesu Christi. Der Mensch im Geist. Amt und Geist. Zeichen der Zeit. Für die Kirche.

Benziger

Benziger Verlag Köln

HELMUT FOX

Ökumene – Hoffnung oder Illusion?

Eine katholische Bilanz

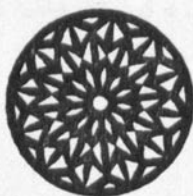
166 S., 8°, kart. 19,80 DM

Die Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche (Juni 1973) hat im katholischen Lager Kritik und Enttäuschung hervorgerufen und in den Kirchen der Reformation scharfe Reaktionen. Resignation breitet sich aus. Lohnt sich das ökumenische Gespräch mit der katholischen Kirche noch? Fox geht keiner neuralgischen Frage aus dem Weg, analysiert die Haltung der „Amtskirche“ und beschreibt die ökumenischen Impulse und Aktivitäten der verschiedensten katholischen Gruppen und Institutionen. Fazit: Der Elan früherer Jahre ist sachbezogener Nüchternheit gewichen. Strittige Fragen müssen nach 400jähriger Spaltung erörtert und aufgearbeitet werden. Das jeweilige kirchliche Selbstverständnis ist zu respektieren. Inzwischen ist die Ökumene auch auf katholischer Seite trotz vieler retardierender Momente gewachsen. Zur Resignation besteht kein Anlaß.

SPEE-VERLAG TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung
Weber-Philippi
Trier-Hauptmarkt
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI
Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

FRANZ W. NIEHL

Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinander gereiht. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

SPEE-VERLAG TRIER

